

هذه حاشية العالم العلامة الراجي عفو مولاه المقيت ولطفه الخفي الاستاذ الشيخ محمد بخيت المطيعي الحنفي على شرح العلامة الحبر البحر الكامل الغوث الغيث الواصل ابو البركات سيدي احمد الدردير على منظومته في العقائد المسماة بخريدة التوحيد

نفعنا الله بهما

امين

م

﴿ طبع بمطبعة الاسلام بمصر ﴾
(سنة ١٣١٤)
﴿ هجرية على صاحبها افضل الصلاة وازكي التحية ﴾



الحمد لله على جميع النعم والصلاة والسلام على رسول الله سيد العرب والعجم وعلى آله واصحابه وذريته واحبابه (وبعد) فيقول اضعف العباد واحوجهم الى عفو مولاه المقيت ولطفه الخفي محمد بخيت المطيعي الحنفي هذه كلمات لطيفة وتدقيقات شريفة جمعتها من كلام المحققين ورؤساء المدققين قصدت بها خدمة شرح سيدي واستاذي شمس قلادة الصوفية الشيخ احمد الدردير على منظومته المسماة بالخريدة البهية في علم العقائد الدينية وفقنا الله لاتباعه وجعلنا من اخص اتباعه والله المسؤل في الاخلاص والقبول بجاه سيد انبياه ومن تبعه ووالاه الى يوم نلقاه

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الحمد لله الذي نور قلوبنا بمعرفة عقائد التوحيد · وحرر عقولنا من ربقة

(قوله الذي نور الخ) في ابتداء كلامه براعة استهلال حيث لوح في كلامه الى فائدة من فوائد الفن المشروع فيه وهي الفائدة الراجعة الى نفس الشخص بالنظر الى قوته النظرية التي هي الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان وبقي فوائد منها الفائدة الراجعة الى الغير التي هي ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة والزام المعاندين باقامة الحجة والفائدة الراجعة لاصول الاسلام وهي حفظ عقائد الدين عن ان تزلزلها شبه المبطلين والفائدة الراجعة للفروع وهي بناء العلوم الشرعية عليه فانه اساسها واليه يرجع اخذها واقتباسها اذ لولم يثبت صانع قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يوجد شيء من العلوم الشرعية والفائدة الراجعة الى الشخص بالنظر لقوته العملية وهي صحة النية واخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد وقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال وغاية هذه الامور كلها الفوز بسعادة الدارين وكل هذه في الحقيقة ثمرة الثمرة والا فالثمرة هي الاثبات على الغير على ما ارتضاه السيد او التحصيل على ما بينه السعد فافهم والله الموفق · « قوله بمعرفة » المراد بها التصديق الجازم عن دليل وعبر بها مع القول بانها انما تتعلق بالجزئيات لاشعارها بسبق الجهل الذي هو شأن الحوادث مع وضوح المراد « قوله عقائد » هي المسائل التي يقصد منها الاعتقاد دون العمل والمسألة هي القاعدة وهي لا تكون الا كلية فيرد نحو الله عالم الله قادر فانها ليست كلية الا ان يقال التزام كلية المسائل خاص بغير هذا الفن واما التأويل بواجب الوجود عالم ونحوه فقال السيد انه تكلف (قوله وحرر الخ) اي خلص عقولنا من اخلاط التقليد التي تعوق عن المقصود

شوائب التقليد • والصلاة والسلام على سيدنا محمد المؤيد بالمعجزات الباهره •
وعلى آله واصحابه اولي المناقب الفاخره ﴿ اما بعد ﴾ فهذا شرح لطيف على
مقدمتي المسماة بالخريدة البهيه • التي نظمتها في العقائد التوحيديه • يوضح
معانيها و يشيد مبانيها • اجتنبت فيه الاختصار المخل • واعرضت فيه عن
التطويل الممل • واقتصرت فيه على تحرير البراهين • مع الفوائد التي يزداد

الذي هو معرفة العقائد بالدليل العقلي المؤيد بالدليل النقلي • والعقول جمع عقل
وهو قسمان نظري وعملي فالاول قوة عاقلة تدرك بها النفس الناطقة التصورات
والتصديقات والثاني قوة عاملة يتحرك بها بدن الانسان الى الافعال الجزئية
بالفكر والروية او الحدس بآراء واعتقادات تخص تلك الافعال وقد يسمى
الاول قوة نظرية والثاني قوة عملية « قوله والصلاة والسلام الخ » لما كان صلى
الله عليه وسلم واصحابه الواسطة العظمى في تنوير القلوب وتحرير العقول وسائر
النعم طلب من الله الصلاة والسلام عليهم ليكون كالمكافئ وعمم الدعاء لانه
اقرب للاجابة « قوله اما بعد » اذا كان ما بعدها يصلح للعمل فيها بحيث لايحتاج
الى تقدير كانت من معمولاته والا كانت من معمولات الشرط وليس المقصود
التعليق حتى يترجح احدهما عن الآخر ويحتاج الى تقدير بل التاكيد فافهم
وتامل (قوله على مقدمتي) لايخفى ما في على من الاستعارة والاحسن في المقدمة
ان تكون من اللازم كما بينه بعض المحققين « قوله التي نظمتها الخ » النظم يتعلق
بالالفاظ والعقائد هي المسائل فهي معاني فان اوقعت الضمير على الالفاظ ولم
تقدر فالظرفية من ظرفية الدال في المدلول لان المعاني كالظرف تحضر اولا ثم
يؤتي بالالفاظ على وفقها كالمظروف والا فيحتمل غير هذا وهو ظاهر لمن تأمل •

بها اليقين . والله أسأل ان ينفع به كل من تلقاه بقلب سليم . وان يجعله خالصاً لوجهه الكريم . انه المولى الرؤف الرحيم . فاقول وما توفيقي الا بالله العلي العظيم

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

اي أؤلف وانما قدرنا المتعلق فعلا لان الاصل في العمل للافعال ومتاخرا لان تقديم المعمول يفيد الاختصاص وخاصاً لان كل شارع في شيء ينبغي له ان يقدر ما جعلت البسملة مبدأ له ولافادة حصول البركة لجميع اجزاء الفعل والباء للاستعانة او للمصاحبة على وجه التبرك والاسم لغة ما دل على مسمى وعند النحاة ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بزمان وضعاً وهو مشتق عند البصري من السمو وهو العلو لانه يعلو به مسماه من الخفاء اي يظهر فاصله سمو بكسر فسكون خفف بحذف لامه وعوض عنها همزة الوصل بعد تسكين فائه وعند الكوفي من السمة وهي العلامة لانه علامة على مسماه واصله وسم خفف بحذف فائه ثم عوض عنها همزة الوصل والمراد به هنا المسمى اي مستعيناً بمسمى الله والاضافة للبيان . والله علم على الذات الواجب الوجود الخالق للعالم والرحمن الرحيم صفتان مشبهتان بنيتا للمبالغة من رحم بالكسر اما بتنزيله منزلة اللازم بان يقصد اثباته للفاعل فقط من غير اعتبار تعلقه بمفعول واما بجعله لازماً بان ينقل الى فعل بالضم وانما احتيج لذلك لان الصفة المشبهة انما تصاغ من اللازم والرحمة رقة القلب اي رأفته وهي تستلزم التفضل والاحسان فهو غايتها وهي مبدأه فيراد منها هنا الغاية لاستحالتها عليه تعالى اي الثابت له التفضل والاحسان كثيرا وكذا كل اسم من اسمائه تعالى يوهم ظاهره خلاف المراد يراد منه غايته ثم ان اريد مريد ذلك كمريد الانعام فصفة ذات وان اريد الفاعل كالنعم فصفة فعل . وقدم الرحمن لانه خاص به تعالى اذ لا يطلق على غيره تعالى ولانه ابلغ اذ معناه المنعم بجلائل النعم كماً

وكيفا بخلاف الرحيم فان معناه المنعم بدقائقها كذلك وجلائل النعم اصولها كالوجود والايمان والعافية والرزق والعقل والسمع والبصر وغير ذلك ودقائقها فروعها كالجمال وكثرة زيادة الايمان ووفور العافية وسعة الرزق ودقة العقل وحدة السمع والبصر وغير ذلك والمعنى انه تعالى من حيث انه منعم بجلائل النعم يسمى الرحمن ومن حيث انه منعم بدقائقها يسمى الرحيم (يقول) هو من باب نصر فاصله يقول بسكون فائه وضم عينه فخفف بنقل حركة العين الى الفاء « راجي رحمة » باضافة الوصف الى معموله اي المؤمل المنتظر انعام (القدير) اي دائم القدرة فهو صفة مشبهة او الكثير القدرة بمعني الاقتدار فيكون صيغة مبالغة (اي احمد) ابن محمد ابن احمد اي حرف تفسير وبيان لراجي فما بعد اي عطف بيان وقيل عطف نسق بناء على انها من حروف العطف وهو قول ضعيف « المشهور » اي الذي اشتهر (ب)لقب جده « الدردير » بفتح الدال الاولى وكسر الثانية بينهما راء ساكنة وكذا اشتهر اولاد الجد كلهم بهذا اللقب « الحمد لله » هو وما بعده الى آخر الكتاب مقول القول في محل نصب وال فيه جنسية او استغراقية ولام لله للاستحقاق والحمد لغة هو الثناء بالجميل على جميل اختياري على جهة التعظيم سواء تعلق بالفضائل ام بالفواضل وفي عرف اهل الشرع فعل ينبيء عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما ولو على غير الحامد وسواء كان الفعل قولا باللسان او اعتقادا بالجنان او خدمة بالاركان فبينهما العموم والخصوص الوجهي لان مورد اللغوي خاص وهو اللسان ومتعلقه عام ومورد العرفي عام ومتعلقه خاص وهو الانعام واما الشكر لغة فهو الحمد عرفا واما الشكر عرفا فهو صرف العبد جميع ما انعم الله به عليه من عقل وسمع وغيرهما الى ما خلق لاجله وهو اخص مطلقا من الحمد والشكر اللغوي لاختصاصه بالله تعالى وبكونه في

مقابلة النعم التي على الشاكر فقط (العليّ) من العلوّ وهو الرفعة فاصله عليو اجتمعت الياء والواو وسبقت احداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت فيها الياء وعلوه تعالى معنوي عبارة عن تنزيهه تعالى عن كل نقص فيتضمن اتصافه تعالى بجميع صفات السلوب ولك ان تقول علوه تعالى عبارة عن تنزيهه عن كل نقص واتصافه بكل كمال فيشمل صفات المعاني ايضاً «الواحد» اي المنزه عن الشريك في الذات والصفات والافعال (العالم) بما يكون وما لا يكون وبما هو كائن اي موجود «الفرد» اي الواحد ذاتاً وصفاتاً وافعالاً «الغني» عن كل شيء فلا يفتقر الى محل ولا لمخصص ولا معين ولا وزير ولا غير ذلك فالغني المطلق يتضمن اتصافه تعالى بجميع الصفات السلبية والكمالية «الماجد» قيل معناه الكريم الواسع العطاء وقيل الشريف العظيم ولا يخفى ما في هذا البيت من براعة الاستهلال «وافضل» اسم اتم (الصلاة) وهي لغة الدعاء بخير فاذا اضيفت اليه تعالى كان معناها زيادة الانعام المقرون بالتعظيم والتبجيل (والتسليم) اي التحية «على النبي» المعهود عند الاطلاق وهو سيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلى الله عليه وسلم والنبي انسان ذكر حر اوحي اليه بشرع اي احكام سواء امر بتبليغها اي ايصالها للمكلفين ام لا فان امر بذلك فرسول ايضاً فالنبي اعم من الرسول واصله نبيء بالهمز كما يدل عليه رواية قراءته بالهمز في التشهد فقلبت الهمزة ياء من النبأ وهو الخبر بمعنى المفعول كما يدل عليه التعريف المتقدم اي ان الله تعالى قد اخبره باحكام ويحتمل ان يكون بمعنى الفاعل اي انه مخبر عن الله تعالى ويحتمل ان اصله نبيو من النبوة اي الرفعة قلبت الواو ياء لما مر وادغمت فيها الياء بمعنى مرفوع الرتبة او مرتفعها فهو بمعنى المفعول او الفاعل ايضاً (المصطفى) اسم مفعول من الاصطفاء وهو

الاختيار فمعناه المختار « الكريم » من الكرم وهو صفة تقتضي الاعطاء لا في نظير شيء وهو نفس الاعطاء المذكور وقد يراد بالكريم الطيب وهو الانسب هنا اي فهو طيب الاصل وطيب الخلق عليه الصلاة والسلام (و) افضل الصلاة والتسليم على « آله » المراد بهم في مقام الدعاء كما هنا اتباعه مطلقاً وقيل الاتقياء منهم واما في مقام الزكاة فقال الامام مالك رضي الله عنه هم بنو هاشم فقط وقال الامام الشافعي رضي الله عنه بنو هاشم والمطلب واصله عند سيبويه اهل قلبت هاؤه همزة ثم الهمزة الفا لسكونها وانفتاح ما قبلها كما في آدم وعند الكسائي اول كجمل من آل يؤل اذا رجع فقلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها ولا يضاف الا لمن له شرف من الذكور العقلاء فلا يقال آل الاسكافي ولا آل فاطمة ولا آل الحصن «و» على صحبه اسم جمع لصاحب بمعنى صحابي وهو من اجتمع به صلى الله عليه وسلم مؤمناً ومات على ايمانه وقيل جمع له ورد بان فاعلا لا يجمع على فعل فلا يقال في عالم علم وهكذا (الاطهار) اما جمع طاهر على غير قياس لان فاعلا لا يجمع على افعال ايضاً فلا يقال عالم واعلام وكامل واكمال واما ان يكون جمعاً لطهر بمعنى طاهر من باب اطلاق المصدر وارادة اسم الفاعل كعدل بمعنى عادل ومعناه المطهرين من دنس المعاصي والمخالفات وعطفهم على الآل من عطف الخاص على العام لمزيد شرفهم على غيرهم (لا سيما رفيقه في الغار) لا من لا سيما نافية للجنس وسي كمثل وزنا ومعنى اسمها وخبرها محذوف وجوبا اي ثابت واصله سيو فقلبت الواو ياء لاجتماعها مع الياء وسبق احداها بالسكون وادغمت في الياء ويجوز في الاسم الواقع بعد ما الجر والرفع مطلقاً والنصب ان كان نكرة وقد روى بالاوجه الثلاثة قوله . ولا سيما يوم بدارة جلجل . والجر ارجحها وهو على اضافة سي اليه وما زائدة بينهما

مثلها في ايما الاجلين واما الرفع فهو على انه خبر لمبتدا محذوف وما موصولة او نكرة موصوفة بالجملة بعدها والتقدير ولا مثل الذي هو رفيقه ولا مثل شيء هو رفيقه وسي مضاف وما مضاف اليه فعلى كل من وجهي الجر والرفع تكون فتحة سي فتحة اعراب لان اسم لا النافية للجنس اذا كان مضافاً يكون منصوباً واما نصب النكرة بعدها فعلى التميز وما كافة عن الاضافة والفتحة فتحة بناء مثلها في لا رجل والمعنى والصلاة والسلام على الصحب لامثل الرفيق فان الصلاة عليه اتم منها عليهم يعني اطلب ذلك من الله تعالى والمراد برفيقه في الغار ابو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه خصه بالذكر بعد دخوله في عموم الاصحاب تنويها بعظم شأنه اذ هو شيخ الصحابة وافضلهم على الاطلاق وفي ذكر مرافقته في الغار اشارة الى ذلك ايضاً والغار نقب في اعلى جبل ثور على مسيرة نحو ساعة من مكة دخله النبي صلى الله عليه وسلم هو وابو بكر حين خرجا مهاجرين من مكة الى المدينة فذهب المشركون في طلبهما واقتفوا اثرهما حتى جاؤا الى الغار فانقطع الاثر فجعلوا يفتشون حتى قال بعضهم انظروا الغار فقالوا ليس في الغار احد ولو نظروا ادنى نظرة لرأوهما فاشتد الكرب على ابي بكر رضى الله عنه خوفاً على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انهم لو نظروا تحت اقدامهم لرأونا فقال النبي عليه الصلاة والسلام لا تحزن ان الله معنا فاعمى الله تعالى ابصارهم عنهما كما اعمى بصائرهم قيل لما دخلا الغار بعث الله حمامتين فباضتا على فم الغار والعنكبوت فنسجت عليه حتى قال بعضهم ما بالكم بالغار ان العنكبوت قد خيمت عليه والحمام قد باض على فمه يعني انه لا يمكن دخولهما الغار والحالة هذه ولا يمكن نسج ولا بيض بعد دخوله والى ذلك اشار صاحب البردة بقوله

وما حوى الغار من خير ومن كرم　　وكل طرف من الكفار عنه عمي

فالصدق في الغار والصديق لم يرما وهم يقولون ما بالغار من ارم
ظنوا الحمام وظنوا العنكبوت على خير البرية لم تنسج ولم تحم

قوله فالصدق اي صاحب الصدق وهو النبي صلى الله عليه وسلم وقوله لم يرما اي لم يبرحا ولم ينفكا عنه ومعنى ارم احد (وهذه عقيدة) عطف على جملة الحمد لله واسم الاشارة عائد على العبارات المتعلقة ذهنا نزلها منزلة الحاضر المحسوس بالبصر فاطلق عليها لفظ الاشارة الموضوع لكل حاضر محسوس واختار اللفظ الموضوع للقريب للتنبيه على انها قريبة التناول سهلة الحصول ولذا افرد الخبر مع انها في نفسها عقائد كثيرة (سنيه) نسبة الى السنا بالقصر وهو النور يعني انها واضحة الدلالة على معانيها « سميتها الخريدة البهية » الجملة صفة عقيدة والخريدة في الاصل اللؤلؤة التي لم تثقب والبهية نعت الخريدة والبها الضياء واستعار لها هذا الاسم ليطابق الاسم المسمى ثم ذكر من نعوتها ايضاً ما يقتضي الرغبة في تناولها فقال « هي لطيفة » من اللطف وهو ضد الكثافة من لطف ككرم دق او رق فاللطيف الصغير الحجم او الرقيق القوام او الشفاف الذي لا يحجب ما وراءه كالزجاج فاذا اطلق بهذا المعنى على الله تعالى فمعناه العالم بخفيات الامور لما مر من ان اللفظ اذا اوهم خلاف المراد في حقه تعالى يراد منه لازمه واما لطف كنصر فمعناه احسن وانعم ومعناه في حقه تعالى ظاهر اي المحسن المنعم على عباده وبهذا علمت وجه من فسر اللطيف بالعالم بخفيات الامور ووجه من فسره بالبر المحسن لعباده والمراد هنا انها قليلة الالفاظ او سلسلة الالفاظ او واضحتها والكل صحيح وعلى الاوّل فقوله « صغيرة في الحجم » اي القدر وصف كاشف ابياتها احد وسبعون بيتاً ولما كان هذا الوصف يوهم انها قليلة العلم استدرك عليه بان رفع هذا التوهم بقوله « لكنها كبيرة » اي عظيمة « في

العلم » اي المعاني المدلولة لها وذلك لانها اشتملت على بيان ما يجب لله تعالى وما يستحيل وما يجوز وعلى مثل ذلك في حق رسله عليهم الصلاة والسلام وعلى البراهين القطعية التي يخرج بها المكلف من ربقة التقليد الى نور التحقيق حتى لا يكون في ايمانه خلاف وسيأتي بيان الخلاف في ايمان المقلد ان شاء الله تعالى وعلى الرد على اهل الضلال تصريحاً تارة وتلويحاً اخرى وعلى السمعيات وعلى شيء من التصوف الذي هو حياة النفوس كما سترى ذلك كله ان شاء الله تعالى مفصلاً ولذا قال مستأنفا في جواب سؤال مقدر نشأ مما قبله تقديره هل تكفي هذه العقيدة المكلف في دينه كما يدل عليه هذا الوصف الذي قدمته او هذا من باب المبالغة (تكفيك علما) تمييز محول عن الفاعل اي يكفيك العلم المستفاد منها في دينك «ان ترد ان تكتفي» اي بها عن غيرها من المطولات وذلك « لانها بزبدة » اي بخلاصة ومحل « الفن » المؤلفة هي فيه وهو فن عقائد الايمان ويسمى علم التوحيد وعلم اصول الدين وعلم العقائد وهو علم

« قوله وهو علم » الضمير راجع الى الفن وهو مسائل فيحمل العلم في التعريف عليها ويصح بقطع النظر عن مرجع الضمير المذكور او ارتكاب الاستخدام ان يراد بالعلم التصديق مطلقاً مطابقاً اولا ليشمل تصديقات المخطىء في العقائد او المعنى الاعم وعلى كلا هذين فالاطلاق مجازي لما صرح به السيد في تزييف تفسير العلم بالمعنى الاعم من ان اطلاق العلم على الجهل المركب يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع اه لكنه مشهور لا يضر

يقتدر به على اثبات العقائد

« قوله يقتدر » اى يحصل بالاعتمال بذلك العلم حصولا دائماً قدرة تامة فخرج علم الله وملائكته ورسله المتعلق بالعقائد اذ لاعتمال فيه وخرج المنطق والجدل والمركب من الكلام وغيره اذ لا يحصل مع اي واحدمنها قدرة تامة حصولا دائماً لان الاقتدار التام على الاثبات انما يحصل بعد حصول العقائد عن ادلتها ودفع الشبه عنها بالفعل والتمكن من استحضارها متى شاء وعلم المنطق والجدل انما يفيدان التمكن من الاثبات في الجملة بمعنى انه اذا حصل المبادي ورتبها امكنه ذلك الاثبات وبهذا تعلم خروج المركب يعني ان الظاهر من الاقتدار معناه العرفي وهو ان تجعل المسائل كبريات لصغريات وحينئذ لا يشمل مثل الله واحد الا ان لا يلزم ذلك في جميع مسائل هذا الفن او يؤول بواجب الوجود واحد وهو تكلف وقال يقتدر دون يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم (قوله به) لو قال معه لينبه على انتفاء السببية الحقيقية كما صنع في المواقف لكان اولى وان شاع استعمال به (قوله على اثبات العقائد) اي على الغير كما في السيد على المواقف ولم يقل على تحصيل اشعارا بان الاثبات هو الثمرة لا التحصيل ليلا يلزم كون العلم بالعقائد خارجاً عن علم الكلام ثمرة له وهو باطل كذا قال السيد وهو مبني على تفسير العلم باحد المعنيين الآخرين فيما سبق او بملكة الاستحضار لانها تحصل بعد العلم وتكرار المشاهدة ولو فسر بالاول وهو المسائل المدللة كان التحصيل ثمرة لما بمعنى ان من طالع تلك المسائل ووقف على ادلتها حصل له العلم بالعقائد مع انه يمنع بطلان ما ذكر بناء على تفسير العلم بالتصديق بان يراد به التصديق بقطع النظر عن خصوصية المحل وبالثمرة

الدينية المكتسبة من اداتها اليقينية وموضوعه ذات الاله تعالى

التصديق الجزئي القائم بالمحل على ما يشعر به لفظ العقائد فان قلت هل يصح تفسير العلم بملكة الاستحصال بمعنى التهيء كما فسره به صاحب المقاصد في شرحها قلت هو غير صحيح لانه وان صح اطلاق الملكة على ذلك التهيء لكونه كيفية راسخة لكن اسماء العلوم انما تطلق على ملكة الاستحضار كما صرح به في المطول والسيد الشريف في شرح المفتاح وكثير من الفضلاء وقال اثبات اشعارًا ايضاً بان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل به العقل (قوله الدينية) اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء كانت النسبة صوابًا او خطأً (قوله المكتسبة الخ) اشار بهذا الى انه لا بد ان تكون مدللة (قوله وموضوعه ذات الاله) اي لانه يبحث فيه عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله اما في الدنيا كحدوث العالم واما في الآخرة كالحشر وأحكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الامام والثواب والعقاب من حيث انها تجب عليه ام لا وفيه نظر من وجهين الاول انه يبحث فيه عن غير ما ذكر كالجواهر والاعراض لا من حيث استنادها له تعالى حتى تدخل فيما ذكر بل من حيثية اخرى وذلك كقولهم الجوهران لا يتداخلان العرض لا ينتقل وليست هذه الامور مبينة بنفسها حتى يكون البحث عنها من المبادي وان بينت في علم آخر لزم ان يكون هناك علم اعلى واشرف من علم الكلام وهو باطل اتفاقاً فهي مبينة فيه فهي من مسائله • الثاني ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فيلزم ان يكون اثبات وجود الصانع بينًا في نفسه او يبين في علم آخر وكلاهما باطل

وقيل الممكنات وقيل غير ذلك

« قوله وقيل الممكنات » اي من حيث دلالتها على موجدها واتصافه بصفات الكمال والتنزيه عن صفات النقص وبطلانه يعرف بادنى تأمل « قوله وقيل غير ذلك » من جملة ما قيل انه الموجود من حيث هو هو اي غير مقيد بشيء ويمتاز عن العلم الالهي المشارك له فيه بالحيثية والاعتبار فان البحث عنه في الكلام على قانون الاسلام والبحث عنه في الالهي على قانون العقل وافق الاسلام ام لا وقال المحققون موضوعه المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية او ما هو وسيلة اليه اي ما اتصف بمفهوم المعلومية من حيث هو كذلك بلا ملاحظة خصوصية فرد وذات له المعلومية فان قلت يلزم على هذا ان تكون اكثر المحمولات اخص منه فلا يكون عرضاً ذاتياً له ولم ترد به الماصدق قلت قد حققوا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص ولو اريد الماصدق لكان اكثر المحمولات اعم وهو ليس عرضاً ذاتياً بلا شبهة فان قلت تقييد المحمولات بما يجعلها مساوية كما جعل بعض حواشي شرح المطالع موضوع الالهي انواع الموجودات وقيد المحمولات العامة بما يجعلها مساوية. قلت لو اريد الماصدق لكانت ذات الاله من الموضوع فيرد الوجه الثاني من النظر المتقدم فتامل وشمل المعلوم الموجود والمعدوم فشمل جميع موضوعات المسائل وذلك لانها اما عقائد دينية مثل الواجب قديم العالم حادث الاجسام تعاد او وسيلة الى العقائد مثل الاجسام مركبة من جواهر فردة الخلاء جائز الحال منفية الاعدام غير متمايزة فان الاولين يحتاج اليهما في صحة اعادة الاجسام فان المحققين على ان الاعادة بجميع الاجزاء المتفرقة كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه

وغايته معرفة الله سبحانه وتعالى والفوز بالسعادة الابدية « تفي » اي توفي به لما تقدم (والله ارجو) قدم الاسم الاعظم لافادة الاختصاص اذ تقديم المعمول يفيد ذلك اي لا ارجو الا الله تعالى والرجاء تعلق القلب بحصول مرغوب فيه في المستقبل مع الاخذ في الاسباب وهو ممدوح شرعاً فان لم يأخذ في الاسباب فطمع وهو مذموم شرعاً (في قبول العمل) الذي منه تأليف هذه العقيدة وقبول الشيء الرضى به وعدم رده (و) ارجوه تعالى « النفع » هو ضد الضر « منها اي من هذه العقيدة اي بها اي ارجوه تعالى ان ينفع بها كل من قرأها او طالعها وحصلها او كتبها ويصح ان تكون من ابتدائية وهي ومجرورها حال من النفع اي حال كون النفع حاصلا

السلام في قوله تعالى ربي ارني كيف تحيي الموتى الآية وان الاعادة على ما جاءت بها الشرائع انما هي باعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر كما جزم به السيد قدس سره في المقصد السادس في وجوب النظر في معرفة الله تعالى واذا كانت الاعاده مستلزمة لفناء هذا العالم يحتاج في صحتها الى جواز الخلاء فافهم ومن لم يفهم وقع لتصحيح هذا التوقف في تكلفات باردة ويحتاج للآخرين في اعتقاد كون صفات الله تعالى متعددة موجودة لانها متمايزة والمتمايز غير معدوم واذ لا واسطة فهي موجودة وقولنا من حيث يثبت له يخرج المحمولات لانها مثبتة لا مثبة لها وقولنا العقائد او ما هو وسيلة اي محمولات ما ذكر يخرج ما يثبت له محمولات غير ما ذكر (قوله وغايته) تقدم الكلام الذي يتعلق بذلك فارجع اليه وهل له استمداد قلت قال في المواقف وشرحها هو لا يستمد من غيره لانه الاعلى الذي تنتهي اليه العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها فمنه استمدادها وهو رئيس العلوم على الاطلاق اه فافهم وبقية المبادي معلومة

وناشئاً منها (ثم) اي وارجوه (غفر) اي ستر • الزلل • جمع زلة بالفتح مصدر زل بفتح الزاي ايضاً يزل بكسرها يعني المعاصي وسترها صادق بمحوها من الصحف و بعدم المؤاخذة بها وان كانت موجودة فيها وورد في السنة ما يدل لكل والمرجو من سعة كرمه تعالى الاول • ولما كانت مباحث هذا الفن تتوقف على معرفة اقسام الحكم العقلي الثلاثة اعني الوجوب والاستحالة والجواز بدأ ببيانها فقال • اقسام حكم العقل • مبتدا خبره محذوف اي ثلاثة يدل عليه قوله الآتي ثالث الاقسام وجملة هي الوجوب الخ استئنافية لبيان الاقسام و يصح ان تكون هي الخبر • والاقسام جمع قسم بكسر فسكون وهو ما اندرج مع غيره تحت كل او كلي والكل ما تركب من جوهرين فاكثر والكلي ما صدق على كثير و يسمى المندرج تحت الكل جزأ و بعضاً والمندرج تحت الكلي جزئياً و يسمى مورد القسمة وهو الكل او الكلي مقسما بفتح فسكون فكسر والتقسيم التمييز والتفصيل اي جعل الشيء اقساماً وعلامة تقسيم الكل الى اجزائه صحة انحلاله الى الاجزاء التي تركب منها وعدم صحة حمل المقسم على الاقسام وعلامة تقسيم الكلي الى جزئياته صحة حمل المقسم على كل من الاقسام نحو زيد انسان وعمرو انسان والحكم اما شرعي وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالطلب او الاباحة او الوضع لهما واما غيره وهو اثبات امر لامر او نفيه عنه والحاكم به اما العقل واما العادة فان كانت العادة فعادي والحكم العادي اثبات امر لامر او نفيه عنه بواسطة التكرر بينهما على الحس كاثبات ان النار محرقة وان الطعام يشبع وليس المراد من هذا ان النار مثلاً هي المؤثرة اذ التأثير لا دلالة للعادة عليه اصلاً وانما غاية ما دلت عليه العادة الربط بين امرين اما تعيين فاعل ذلك فليس للعادة فيه مدخل ولا منها يتلقى علم ذلك كما قاله الامام السنوسي

رحمه الله تعالى وسيأتي في عقد الوحدانية ما يتعلق باعتقاد ذلك وان كان العقل فعقلي وهو اثبات امر لامر او نفيه عنه من غير توقف على تكرار ولا استناد الى شرع وخرج بهذا القيد الاخير حكم الفقيه المستند الى الشرع كاثبات الوجوب للصلاة المستند الى خطاب الله تعالى نخرج بقوله حكم العقل الحكم الشرعي والعادي والعقل سر روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية

(قوله والعقل سر روحاني الخ) ذكر السعد في التلويح ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه الصلاة والسلام اول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال ابصارنا بالقياس الى الشمس فكما ان ما فاضه نور الشمس يدرك المبصرات كذلك ما فاضه نوره يدرك المعقولات فالاظهر انه يجعل التعريف المذكور تعريفاً للعقل بهذا المعنى لانه قال تدرك به النفس الخ والنفس فيها اقوال كثيرة حققها في المقاصد وغيرها وقد اختار الغزالي والرازي والراغب وكثير من المسلمين ما عليه كافة الحكماء واعاظم الصوفية انها جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيز ولا قابل للاشارات الحسية والتحقيق ان العقل والنفس والروح والقلب متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما اشار اليه حجة الاسلام في الاحياء ومن غفل عن هذا قال ما قال نعم القائل باتحاد العقل مع ما ذكر لا ينكر اطلاقه على القوة التي هي صفة للنفس مغايرة لها ذاتاً واعتبارا كما هو مقتضى العرف واللغة وان العقل بمعنى القوة هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه لانه يمكنه وجود النفس مع عدم القوة المذكورة التي بها الادراك كما في الجنون وهذا مما لا ينكره احد فتدبر تعرف ما هنا « فائدة » قال المناوي

ومحله القلب ونوره في الدماغ وابتداؤه من حين نفخ الروح في الجنين واول كماله البلوغ ولذا كان التكليف بالبلوغ هذا هو الصحيح الذي عليه مالك والشافعي رضى الله عنهما وهو مراد من قال هو لطيفة ربانية تدرك به النفس الخ وقيل هو قوة للنفس معدة لاكتساب الاراء اي الاعتقادات وقيل هو من قبيل العلوم قال القاضي هو بعض العلوم الضرورية وهو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومجاري العادات كالعلم بوجوب افتقار الاثر الى المؤثر والعلم باستحالة اجتماع الضدين وارتفاع النقيضين وهذا تفسير لقول من قال هو العلم ببعض الضروريات وعلى هذين القولين فهو من قبيل العرض وقوله (لا محالة) اي لا تحول ولا انفكاك عن كونها ثلاثة يعني انها ثلاثة لا اقل ولا اكثر هذا على الاعراب الاول واما على الثاني فالمعنى انها هي هذه بعينها لا غيرها « هي الوجوب » اي وما عطف عليه وهو عدم قبول الانتفاء « ثم الاستحالة » بالدرج للوزن وهي عدم قبول الثبوت (ثم الجواز) وهو « ثالث

شارح الجامع الصغير في الحديث في شرحه لقصيدة ابن سينا في النفس تنبيه اعلم ان تنزيه الارواح عن الجهات لا يلحق بالله شيئاً من الصفات بل يفيد عظمة الباري تقدس فان المخلوق كل ما كان اعظم كان خالقه اجل واكرم فاذا قلنا ان الروح مع استغنائه عن الحيز والمكان محتاج الى الله تعالى بما لها من وصمة الامكان كان شرف الرب اكبر مما اذا قلنا انما يحتاج الى الرب ما يحتاج الى المكان ومن هذا انكشف لك ان قول بعض الجارين على الظواهر كيف تصف نفسك بانسان بما هو صفة الاله على الخصوص فكانك اضفت الالوهية لنفسك وبذلك كفرت او كذبت من قبيل الهذيان

الاقسام » وهي قبول الثبوت والانتفاء وستتضح معانيها زيادة اتضاح في تعريف الواجب والمستحيل والجائز وكلمة ثم هنا وفي سائر ما يأتي لمجرد الترتيب في الذكر والتدرج في مدارج الارتقاء بذكر ما هو الاولى فالاولى دون اعتبار تراخ بين المتعاطفين ولا بعدية في الزمان · فان قلت تقسيم الحكم العقلي الى الوجوب والاستحالة والجواز لا يصح ان يكون من تقسيم الكل الى اجزائه اذ لا ينحل الحكم العقلي اليها ولا من تقسيم الكلي الى جزئياته لانه لا يصح حمله على كل منها اذ لا شيء منها بحكم عقلي لما مر من تفسير الحكم باثبات امر لامر او نفيه عنه والحاصل انا لا نسلم انها اقسام للحكم لان الحكم اما ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها فيكون كيفية وصفة للنفس كما هو التحقيق واما ايقاع او انتزاع فيكون فعلاً من افعال النفس وايا ما كان فهو بسيط فلا يكون مركبا حتى يكون من الاول وليست هذه جزئياته حتى يكون من الثاني · قلت ان في عبارتهم هذه مسامحة والمراد ان كل ما حكم به العقل من اثبات او نفي لا يخرج عن اتصافه بواحد من هذه الثلاثة فلما كان لا يخرج عن اتصافه بها جعلوها اقساما له تجوزا (فافهم) اي اعرف هذه الاقسام الثلاثة حق معرفتها لان على معرفتها مدار الايمان بالله تعالى و برسله عليهم الصلاة والسلام (منحت) اي اعطيت اي اعطاك الله تعالى (لذة) اسيـ حلاوة (الافهام) بفتح الهمزة جمع فهم وهو الادراك اي العلم والمعرفة فان من اعطى لذة العلوم والمعارف فقد اعطى خيري الدنيا والآخرة (وواجب شرعا) اي وجوب شرع فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فانتصب انتصابه فهو منصوب على انه مفعول مطلق اسيـ وجوبا مستفادا من الشرع اي الشارع يعني انه يجب وجوبا شرعيا خلافا للمعتزلة

(قوله خلافا للمعتزلة) هو مبني على قولهم بالحسن والقبيح العقليين والمعرفة

القائلين ان معرفة الله تعالى واجبة بالعقل (على المكلف) من الثقلين الانس

واجبة باجماع الامة انما الخلاف في طريق وجوبها فسندنا الشرع وعندهم العقل والمراد بالمعرفة هنا التصديق بوجوده تعالى واتصافه بصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية والمراد بالواجب هنا ما يعاقب تاركه العقاب المذكور في لسان الشرع و يثاب محصله الثواب المذكور في لسانه وهذه قضية مجمع عليها بين المسلمين من اشاعرة ومعتزلة وغيرهم والنزاع في انه هل يثبت من طريق العقل الوجوب بهذا المعنى فذهب الاشاعرة الى انه لم يثبت من طريق العقل فان علم مثل هذا الثواب وهذا العقاب مما لا يهتدي اليه العقل بمقدماته بل لابد فيه من مخبر صادق وهو النبي فان علم الامور الحسية كالجنة والنار وما فيهما من النعيم والعذاب لا يمكن ان يكتسب من طريق النظر والاستدلال بالمقدمات العقلية بل لابد في اكتسابه من الحس او الاخبار الذي يفيد العلم بها كما هو ظاهر واذا لم يعلم المترتب الذي هو الثواب والعقاب بطريق العقل يعلم ترتب ما ذكر على شيء من طريقه وحيث لم يعلم ما ذكر بطريق الحس ايضاً فلا سبيل لعلمه الا الاخبار من الصادق نعم اذا فسر الواجب بالكمال الذي يمدح محصله و يذم تاركه كانت المعرفة واجباً عقلا لان معرفة الحقائق على الوجه الحق في الواقع على قدر الطاقة البشرية واجبة عقلا اي كمال يمدح محصله و يذم تاركه وان الواقف على الحقائق المتبصر بنور المعرفة منعم بعمله فان الجاهل معذب بجهله وذلك مما يمكن للعقل ان يدركه بمقدماته بل قد وقع ذلك لكثير كما وقع لحكماء اليونان وغيرهم و كذلك سائر الاخلاق يمكن للعقل الاستقلال بادراك انها كمال يمدح صاحبه او نقص يذم صاحبه وذلك بالنظر فيما يترتب عليها من المصالح والمفاسد البدنية والنفسية الروحية بل وجوب

والجن والتكليف الزام ما فيه كلفة وقيل طلب ما فيه كلفة فلا تكليف بالمندوب والمكروه على الاول الصحيح بخلاف الثاني ولا تكليف بالمباح اتفاقاً والمكلف البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة (معرفة الله العلي) بالمنزلة والمعرفة والعلم بمعنى واحد على الصحيح وهو الادراك الجازم المطابق للواقع لموجب فشمل الضروري والنظري وخرج بقيد الجازم الظن و بالمطابق الاعتقاد الفاسد كاعتقاد الفلسفي قدم العالم و بقوله لموجب بكسر الجيم اي مقتض من دليل او حس او وجدان الاعتقاد الصحيح كاعتقاد سنية صلاة العيدين والذي يكفي في المعرفة الدليل الجملي اتفاقاً وهو المعجوز عن تفصيله وحل الشبه عنه كان يعرف وجوده تعالى بكونه خالقاً للعالم واما التفصيلي وهو المقدور فيه على ما ذكر فلا يجب عيناً بل وجوباً كفائياً لصون الدين بدفع الخصوم واما التقليد وهو الاخذ بقول الغير من غير حجة اي الاعتقاد الجازم المتمسك فيه بمجرد قول الغير فقد اختلف فيه فقيل انه يكفي في عقائد الايمان وهو الصحيح فايمان المقلد صحيح

معرفة ما فيه الصلاح والفساد ليحصل الاول و يجتنب الثاني مما جبل عليه نوع الانسان وفطر عليه وسيأتي دليل المعتزلة ورده فيما بعد (قوله فقيل انه يكفي الخ) هو قول الائمة الاربعة الا انه يكون عاصياً بترك النظر كذا قاله علي القارئ وهو مذهب اهل الفروع واذا رجعت الى كون الواجب لدى علماء اصول الدين هو الايمان الذي هو المعرفة العلمية والايقان بالدليل علمت عدم كفاية التقليد عندهم وان ذكر المتاخرون الخلاف في كتبهم لان الايمان حقيقة واحدة وهو الايقان والاذعان عن الدليل ومتى لم يتحقق جزء الماهية المتمم لها لم تتحقق نعم الصحيح كفاية الدليل الاجمالي وهو مركوز في عقول عوام المسلمين وان عجز

وعليه فهل يجب النظر فيكون مع صحة ايمانه عاصياً بترك النظر الموصل للمعرفة

البعض عن التعبير والتفصيل فان ذلك لايضر لان المدار على ما في العقل فافهم ولا تقلد (قوله وعليه فهل يجب الخ) قال في المواقف النظر واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة واختلف في طريق ثبوته فهو عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل انتهى استدل اصحابنا بقوله تعالى فانظروا الى آثار رحمة الله وقل انظروا ماذا في السموات والارض و بقوله عليه الصلاة والسلام حين نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها والامر هاهنا للوجوب لانه عليه الصلاة والسلام توعد على ترك التفكر في دلائل المعرفة ولا وعيد على ترك غير الواجب قال في المواقف ان هذا المسلك لايخرج عن كونه ظنياً لاحتمال كون الامر لغير الوجوب والمعتمد عند الاصحاب هو ان المعرفة واجبة باجماع المسلمين والنظر مقدمة وجودها لا وجوبها والمقدمة المقدورة للواجب المطلق شرعاً واجبة شرعاً واورد عليه في المواقف ايرادات دفعها وعدل الدواني عنه ووسط العبادة وقال عبد الحكيم لم تظهر لي فائدة في توسيط العبادة لان المعرفة ايضاً واجبة باجماع المسلمين اه ووجهه الجلنبوي بما رده ولولا الطول لاوردناه لا يقال هذا الدليل عقلي لانا نقول هو نقلي مستند للاجماع القطعي واستدل المعتزلة بان شكر المنعم واجب على المنعم عليه عقلا والمعرفة مقدمته والنظر مقدمة هذه المعرفة والمقدمة المقدورة للواجب المطلق عقلا واجبة عقلا فيكون النظر واجباً عقلا وهو باطل من وجوه الاول ان مقدمته الاولى ليست برهانية بل هي خطابية مشهورية كما هو ظاهر الثاني انهم ان ارادوا ان العقل حاكم بان شكر المنعم واجب بمعنى انه يترتب

وهو الصحيح كما يفهم من قولنا معرفة الله

الثواب والعقاب المذكوران فيما سبق اي بمعنى ما جاء في لسان الشرع فلا نسلم هذا فان العقل ليس له سبيل ان يعلم هذه الامور كما تقدم حتى يعلم ترتيبها على شيء اوعدم ترتبها عليه كما علمت مما مر وان ارادوا ان العقل حاكم بان الشكر واجب بمعنى انه حسن ولازم يمدح عليه ويذم على تركه فلا نزاع في ان مثل هذا يمكن ان يعلم بطريق العقل فاذا كان النظر واجباً بهذا المعنى فلا خير فيه لكن الكلام ليس في وجوبه بهذا المعنى بل بمعنى ما يترتب الثواب على تحصيله والعقاب على تركه على ما سبق ايضاحه الثالث ان العقل يحكم بان فقيرا اذا وجد شيئًا من الذهب مثلاً في طريق ولا يعلم من اين هذا ولا من اتى به فلا يجب على هذا الفقير ان يفتش على من اتى به حتى يشكره ليسدي اليه نفعاً ولو ان هذا الفقير قابل هذا المحسن بالاساءة لايحكم العقل بانه يذم لعدم علمه بانه محسن ولو ان المحسن سلب احسانه عنه كان سفيها في حكم العقل اذ لم يخبره بانه المحسن بل هذا الصنع دليل على ان المحسن غير طالب للمقابلة بالشكر ولو كان طالبا لذلك ولم يظهر نفسه فقد سفه نفسه فكيف يجب الشكر او العبادة او المعرفة على من لايعرف الاهاً ولا خالقاً ولم يدر ان للعالم صانعاً من اصله ولم يشهد الاحسان والاساءة الا من بين نوعه وكان محصلا ارزاقه من صنعته وكسب يده نعم يجب تحصيل علم ما ذكر من جهة ان تحصيل العلم كمال ومن اعظم الكمالات علم مبدأ العالم وما اشبه ذلك بل لو علم صانعه وخالقه وانه المحسن المنعم لم يحكم العقل بوجوب شكره عليه الا بايجاب منه وايذان بانه يطلب منه ذلك كيف لا وهو لا يعلم ما ذا يليق بذلك المنعم من انواع التعظيم والشكر فربما كان ما يظنه

اولا بل هو شرط كمال وقيل لا يكفي فالمقلد كافر وقيل يكفي ان قلد القرآن والسنة القطعية وفيه نظر وذهب بعضهم الى تحريم النظر لانه مظنة الوقوع في الشبه والضلال وليس بشيء واعلم ان المعرفة

شكرا كفرا فلابد في ذلك من معلم صادق يخبره بما يرضاه ذلك المنعم من انواع الشكر على حسب ما علمه ذلك المنعم وذلك المعلم هو الشارع فلا طريق الى وجوب ما ذكر الا طريق الشرع الشريف فتدبر (قوله اولا بل شرط الخ) لعل هذا مذهب بعض الائمة كالغزالي والرازي في بعض تصانيفه حيث ذهبا الى ان وجود الواجب بديهي لا يحتاج الى نظر وان كانت دعوي البداهة ممنوعة منعا بينا بالنسبة لكل العامة وقال بحر العلوم في شرح السلم ان التاثيم بترك النظر لم ينص عليه الائمة انما حكم المتاخرون به من جهة ترك النظر الذي كان واجبا وهو ليس بشيء فان النظر ما كان واجبا الا لتحصيل الايمان واذا حصل الايمان ارتفع سبب وجوبه فلا اثم في الترك كما اذا اسلم الكفار قاطبة فانه يسقط الجهاد الذي كان واجبا من غير اثم اه وهو كلام ساقط فان المعرفة التي هي الايمان العلمي واجبة باجماع المسلمين والنظر كذلك واجب باجماعهم لتحصيل ذلك الايمان وما دام الواجب تحصيله على المكلف هو الايمان العلمي فالنظر الموصل اليه واجب وقد مر نقل الاجماع على وجوب النظر وذلك واجب عينا على كل مكلف واما تفصيل الدلائل بحيث يتمكن بذلك من ازالة الشبه والزام المعاندين وارشاد المسترشدين فهو واجب على الكفاية وقد ذكر الفقهاء انه لابد ان يكون في كل حد مسافة قصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنتصب للذب والمنع ويحرم على الامام اخلا مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلا مسافة العلوي عن العالم

هي اول واجب على المكلف اذ جميع الواجبات متوقفة عليها وقوله

بظواهر الشريعة والاحكام التي يحتاج اليها العامة ولله المشتكي من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابط الجهل وتصدر فيه لرياسة اهل العلم والتمييز بينهم من عري عن العلم والتمييز متوسلاً في ذلك بالحوم حول الظلمة والانخراط في سلك اعوانهم والسعاية الباطلة سعياً لتحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم تدميرا واوصلهم قريبا الى جهنم وساءت مصيرا كذا قال الدواني قلت وزاد في زمانا هذا على ما قاله طاقات واضعاف مضاعفة حتى وصل من امرهم انهم يكفرون من اتصف بتفصيل الادلة ليقوم عنهم بفرض الكفاية نعوذ بالله من قوم لا يعقلون (قوله وليس بشيء) اي لانه خلاف الاجماع (قوله هي اول واجب) هو قول الاشعري وقالت المعتزلة والاستاذ هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول من النظر لتوقف النظر الذي هو كله عليه وقال امام الحرمين والقاضي ابو بكر وابن فورك هو القصد قال في المواقف والنزاع لفظي و بينه بما ردوه والظاهر ان يقال ان اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لم يجعلها مقدورة وان اريد الواجب مطلقاً فالقصد عند من يجعله مقدورا والنظر عند من لم يجعله مقدورا والمراد بالواجب اولا المقصود وجوبه اولا لا المقصود ذاته اولاً كذا يؤخذ من مجموع كلام المواقف والامام الرازي قلت على كل حال قول الاشعري هو الحقيق بالقبول فانه لا شبهة في انه يجب على المكلف قبل السعي في شيء من الاعمال الظاهرة والباطنة ان يسبر الحقائق حتى يقف على وجود الحق تعالى ولا شك ان ذلك هو الاصل المطلوب والكمال المرغوب وايجاب الواجبات

« فاعرف » اي اعرف انها واجبة بالشرع لا بالعقل خلافاً للمعتزلة . ولما كانت

وتحريم المنهيات خصوصاً في القسم العيني وهو ما يتعلق بذات الشخص انما كان لاجل تتميم المعرفة بصفاء مرآة النفس فهي المقصد وجميع الواجبات فعلا وتركا توابع لها فمن اجل ذلك قيل يتفرع على المعرفة وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقد اشار الشارع صلى الله عليه وسلم الى ان المقصد من العبادات والاخلاق هو التخلق باخلاق الله تعالى وذلك لا يمكن الا بعد معرفة الله تعالى فهي متقدمة على جميع العبادات وما يتبعها فهي اول واجب وقد اتفق على ذلك المليون وجماهير الحكماء ومع اتفاق الجميع على ان المقصود اولاً انما هو المعرفة يكون القول بان مقدماتها اول واجب قولاً لا معنى له لأن الشارع اذا اوجب علينا الصلاة مثلا لم يكن غرضه من ذلك الا ايجاب تحصيلها ولكن لم يقل يا ايها الناس قوموا وامشوا ثم اخطوا الخطوة الاولى ثم الثانية وهكذا ثم اتصلوا الى الماء ثم اغترفوا بايديكم منه ثم ضعوه على وجوهكم واغسلوا الى آخر الاعضاء المفروض غسلها في الوضوء ثم قوموا واخطوا الى آخر الوسائل المؤدية الى الصلاة ولم يقل يا ايها الناس اقصدوا هذه الوسائل فان هذا مما لا يحكم به عقل ولا وهم بل متى قيل بوجوب امر من الامور فقد قيل بوجوب وسائله التي لا بد منها عند العقلاء فان المقصود من وجوبه وجوب تحصيله فان قلنا ان شيئاً هو اول واجب فمعنى ذلك انه اول ما يجب تحصيله قبل كل ما يحصل فيجب مع جميع وسائله فالنزاع في ذلك ليس من دأب اهل التحصيل كما ان المراد من الواجبات التي اولها المعرفة الواجبات التي يترتب عليها السعادة العظمى والمقصد الاعلى وهي الواجبات الدينية التي لا يقصد منها الا تهذيب الاخلاق والاعمال لتحصيل الاستعداد

لتحصل الافاضة من الله تعالى وليس المراد الواجبات مطلقاً ولو ما يقصد منه حفظ النفس والمال في الحياة الدنيا فقط كالاقرار الذي قد يقصد به حفظ المال والدم وسائر اللوازم التي يضطر لها الشخص كالاكل والشرب ونحو ذلك كما ان المراد بالمكلف ما يشمل المسلم والكافر لان وجوب المعرفة حكم اصولي يكلف به الكافر بالاجماع بقي ان يقال ان المعرفة واليقين والاعتقاد كيف من الكيفيات فلا يتعلق به الايجاب وايضاً ترتب المعرفة على النظر بطريق الايجاب على بعض المذاهب فلا تكون اختيارية فكيف ساغ القول بوجوبها قلت قد تقدم لك انه لا معنى لايجاب امر من الامور الاّ ايجاب تحصيله واحداثه والتحصيل والاحداث فعل هو السعي في الاسباب فمعنى قولنا المعرفة واجبة ان تحصيل اليقين بالله واجب والتحصيل والسعي في الاسباب من الافعال التي يصح التكليف بها فان قلت ان للعبد ارادة كلية عرفها اصحابنا بانها صفة ترجح وتخصص وقوعه في وقت دون وقت ويقررون من احكامها انها ترجح احد المتساويين بل المرجوح بمعنى ان المساوي او المرجوح في اول الامر والتصور قد يصير راجحاً في آخر الامر عند تمام الميل اليه بدوام صورة الملائم وغايته وتأكد التصديق بملايمته وتمام الميل هو الارادة الجزئية والجزء المرجح وقد قال الدواني ان تصور الملائم والتصديق بانه ملائم كلاهما امر ضروري و يختلج في الصدر ان لا يتخلف فعل عن تصوره فان التصور يوجب الشوق والشوق يوجب الارادة الجزئية التي هي تمام الميل وهي توجب الفعل قلت هذا وهم فاسد فان الاختيار ليس الا عبارة عن تعارض التصورات كل يبعث الميل الى طرف فيقع التردد

لا معرفة حقيقة الذات العلية لعدم امكان ذلك ولعدم تكليفنا بذلك فسر

فهذا هو الاختيار والكل ناشىء عن العلم الذاتي للنفس والتكليف الزام بايقاع طرف بعث اليه تصور من التصورات المتعارضة المفضية للتردد فاذا تصور ما يترتب على المكلف به فعلا وتركا من الجزاء تأكد تصوره حتى يعظم التصور فيترجح الحسن فيقع و يندفع الراي صادر عن القبيح فلا يقع فافهم سرما اشرنا اليه ولا تلتفت لمن خلط في هذا المقام وهناك اقوال في اول واجب غير ما تقدم لم نوردها لعدم الاعتداد بها (قوله لعدم امكان ذلك) اي لامتناعه كما ذهب اليه الغزالي وامام الحرمين والحكماء والصوفية قالوا حقيقته تعالى الوجود المطلق عن كل قيد واعتبار حتى قيد الاطلاق وما يحصل في ذهننا مقيد بقيد واعتبار فلا يكون ذاته معقولا وقال الفارابي في التعليقات الاول بسيط في غاية البساطة والتجرد منزه الذات عن ان تلحقها هيئة او حاشية او صفة جسمانية او عقلية بل هو صريح ثبات على وحدة وتجرد وكذا الوحدة التي يوصف بها ليست شيئاً تلحق ذاته بل معنى سلبي الوجود وكذا اللوازم التي يوصف بها فيقال هي من لوازمه وهي خارجة عن تلك الذات وكل ما سواه لا يمكن ان يتوهم ان يكون بذلك التجرد اه وبذلك يظهر انه لا يمكن ادراك كنهه وان ما حصل في ذهننا لا يكون في غاية التجرد والتنزه واما عدم وقوع المعرفة بالكنه فغير خاص بذاته تعالى قال الفارابي في التعليقات الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف منها الا الخواص واللوازم والاعراض ونحن لا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته وقال في موضع آخر منها لما كان الانسان لا يمكنه ان يدرك حقائق الاشياء ولا سيما البسائط منها بل

المعرفة بما هو المراد فقال اي يعرف هو وان كان مرفوعا لتجرده من ناصب وجازم الا ان المعنى على تقدير ان المصدرية نحو تسمع بالمعيدي خير من ان تراه اي معرفة الله تعالى هي معرفتك «الواجب» اي الثابت الذي لا يقبل الانتفاء في حقه تعالى «والمحالا» كذلك اي المستحيل والالف للاطلاق «مع» معرفة (جائز في حقه) اي في الامر الحق الذي ينسب اليه (تعالى) فافهم وقد حذفه من الاولين لدلالة الثالث عليه كما اشرنا له (و) واجب شرعاً على المكلف «مثل ذا» اي معرفة مثل هذا المذكور من الواجب والمستحيل والجائز اي في مطلق ما ذكر بقطع النظر عن الحقائق والادلة (في حق رسل الله) بسكون

انما يدرك لا زماً او خاصة من خواصه ولما كان الاول سبحانه وتعالى ابسط الاشياء كان غاية ما يمكن ان يدرك من حقيقته اللازم وهو وجوب الوجود اذ هو اخص لوازمه اه والاحاديث الدالة على عدم وقوع معرفة الله بالكنه كثيرة مثل قوله عليه الصلاة والسلام سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وتفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله فانكم لن تقدروا قدره وقال ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه العجز عن درك الادراك ادراك وقد ضمنه المرتضى كرم الله وجهه فقال العجز عن درك الادراك ادراك والبحث عن كنه سر الذات اشراك في القاموس الدرك اي بالتحريك اقصى قعر الشيء يعني ان العجز عن غاية ادراكه تعالى ينشأ عن كمال الادراك فانه لا يحصل الا بعد ادراك كمال ذاته وصفاته وجعل العجز عن الادراك مبالغة او المراد ادرك العجز عن نهاية الادراك ادراك والبحث عن سر كنه اي عن الامر الخفي الذي هو كنه الذات اشراك اي مؤد الى اعتقاد غير الواجب واجباً ايضاً او ان البحث عما ذكر اتباع للهوى واتباع الهوى اشراك

السين للوزن (عليهم) بكسر الميم (تحية الاله) تعالى ثم شرع في تعريف الواجب والمستحيل والجائز التي يجب معرفتها في حق من ذكر ومنه يعرف تعريف الوجوب والاستحالة والجواز وقد قدمته ايضاً فقال « فالواجب » اي الثابت (العقلي) من ذات او صفة او نسبة « ما » اي الامر الثابت الذي « لم يقبل الانتفاء » بالقصر للضرورة اي لا يقبل الزوال « في ذاته » اي بالنظر لذاته لا لشيء آخر فخرج ما تعلق علم الله بوجوده « فابتهل » بكسر اللام اي تضرع واطلب من الله معرفة ما ينفعك وهذا التعريف اخصر واوضح واحسن من قولنا مالا يتصور في العقل عدمه وان اشتهر وهو قسمان ضروري وهو مالا يتوقف على نظر واستدلال كالتحيز للجرم اي اخذه قدر ذاته من الفراغ ونظري وهو ما توقف على ما ذكر كالقدم لله تعالى فكل منهما لايقبل الانتفاء لذاته « والمستحيل » السين والتاء زائدتان للتأكيد « كل ما » اي امر من ذات او صفة او نسبة منتف (لم يقبل) بكسر اللام (في ذاته) اي بالنظر لذاته (الثبوت) فهو (ضد الاول) اي الواجب لما علمت ان الواجب هو الثابت الذي لا يقبل الانتفاء والمستحيل هو المنتفي الذي لا يقبل الثبوت وخرج ما تعلق علم الله تعالى بعدم وجوده وهذا التعريف اخصر واوضح واصح من قولنا مالا يتصور في العقل وجوده وهو قسمان ايضاً ضروري كخلو الجرم عن الحركة والسكون معاً ونظري كالشريك لله تعالى (وكل امر قابل) في حد ذاته اخذا مما تقدم (للانتفاء والثبوت) فهو (جائز بلا خفا) وهو ايضاً قسمان ضروري كخصوص الحركة او السكون للجرم ونظري كاثابة العاصي وتعذيب المطيع ومنه الشبع عند الاكل والاحراق عند مماسة النار بل كل حكم عادي فانه جائز عقلي والحاصل كما قرره شيخنا ان مثل الاحراق عند مماسة النار ان نظرت اليه من حيث ذاته بقطع النظر

عن التكرر فهو حكم عقلي لانه من الجائز النظري لان العقل اذا تامل في وحدانية الله تعالى وانه الفاعل المختار المنفرد بالايجاد والاعدام علم ان الافعال كلها لله تعالى وحده ولا تأثير لما سواه خلافاً لمن غلط وجعلها من الاحكام الواجبة العقلية التي لا يمكن انفكاكها فاسند التأثير لنحو النار اما بالطبع او بقوة اودعت فيها وان نظرت اليه من حيث تكرره على الحس سمي حكماً عادياً وقد علمت ان الحركة والسكون للجرم يصح ان يمثل بهما لاقسام الحكم العقلي الثلاثة فالواجب ثبوت احدهما لا بعينه للجرم والمستحيل نفيهما معاً عنه والجائز ثبوت احدهما له بالخصوص فان قلت التعريف للماهية وكل للافراد فكيف يصح اخذك لفظ كل في تعريف المستحيل والجائز . قلت لفظ كل هنا زائدة ارتكبها للضرورة او ان ما ذكر ضابط لا تعريف الا انه يشير للتعريف فتسميته تعريفاً مجاز وانما عبرت بالثبوت والانتفاء دون الوجود والعدم لتشمل التعاريف الاحوال على القول بها ككونه تعالى عالماً فانها لا تتصف بالوجود ولا بالعدم وهذا من جملة الاحسنية التي اشرنا لها فتدبر ولما فرغ من بيان اقسام الحكم العقلي ووجوب معرفة الله تعالى على كل مكلف اخذ في بيان الطريق الموصل الى معرفته تعالى وهي حدوث العالم فقال (ثم) بعد ان عرفت انه يجب على كل مكلف شرعاً ان يعرف ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز (اعلمن) بنون التوكيد الخفيفة وضمن العلم معنى التصديق فعداه بالباء في قوله (بان هذا العالم) بجميع اجزائه سمي بذلك لانه علامة اي دليل

(قوله فاسند التأثير الخ) اما من اسند التاثير لله تعالى بسبب تلك القوة كالغزالي والسبكي فليس بغالط وسيأتي الكلام عند قول المصنف ومن يقل بالطبع او بالعلة الخ

على وجود صانعه وفي التعبير باسم الاشارة اشارة الى ان حقائق الاشياء ثابتة وان العلم بها متحقق وهو كذلك عند جميع الملل الا السوفسطائية فقد خالفوا في ذلك وهم فرق ثلاثة عنادية يقولون لا ثبوت لحقيقة من الحقائق وانما هي اوهام

(قوله اشارة الى ان حقائق الاشياء ثابتة) حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هوهو اي ما به الشيء ذلك الشيء فالباء للسببية والضميران للشيء والمراد بالشيء هنا ما يصح ان يعلم و يخبر عنه ولو مجازا او جريا على احد المذاهب في لفظ الشيء من انه يشمل غير الموجود او المراد به الموجود والمعنى الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذاك الا الماهية فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كقولهم الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما و يصح ان يكون الضمير الثاني للموصول فالمعنى الماهية هي الامر الذي بسببه الشيء هو ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر كما يستفاد من تقديم الجار والمجرور (قوله وان العلم بها متحقق) اي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها و باحوالها متحقق فاللام في العلم لاستغراق انواعه لان الاستدلال على الصانع وصفاته الذي هو المقصود من العلم بها يتوقف على تصور الحقائق والتصديق بثبوتها في نفسها وثبوت احوالها لها كالامكان والحدوث « قوله وهم فرق ثلاثة الخ » الفرق بين مذهب العنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في نفس الامر مطلقاً بتبعية الاعتقاد و بدونها و يلزم من ذلك نفي الحقائق بالمرة لانها اذا لم تكن متميزة في

وخيالات كالذي يرى في المنام وعندية يقولون الشخص عند اعتقاده حتى لو
اعتقد ان النار جنة او بالعكس لكان كذلك واللا ادرية يقولون في كل شيء
لا ادري حتى انه يشك في نفسه وفي شكه وتوضيح الرد عليهم مذكور في
المطولات ثم فسره بقوله «اي ما» اي الشيء الذي هو (سوى الله العلي العالما)
نعت لله على القطع فهو منصوب على المدح والفه للاطلاق من الجواهر
والاعراض والجوهر ما قام بنفسه والعرض ما قام بغيره من الجواهر كالالوان
«من غير شك» متعلق بقوله «حادث» اي موجود بعد عدم وهو خبر ان اي
ان حدوثه غير مشكوك فيه لمن تامل او ان المراد انه يجب له الحدوث كما يجب

نفسها ارتفعت بالمرة فالحقائق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء ليس له
ثبوت في نفسه ولا بتبعيت اعتقاد والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر
مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني لو قطع النظر عنه ارتفعت الحقائق في نفس
الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها في نفس
الامر بحسب الاعتقاد و بتوسطه وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب
مذهب كل مجتهد والحق انه لا طريق الى المناظرة مع هؤلاء الفرق الثلاثة
خصوصاً للا ادرية لان جميعهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق
تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا (قوله لمن تأمل) مراده التعريض بالحكماء
القائلين بقدم بعض العالم بالزمان بناء على قولهم ان الله علة العالم وحاصل تفصيل
مذهبهم المشهور في ذلك ان الواجب لكونه واحدا من كل وجه لا يصدر عنه
الا واحد فاول صادر هو العقل الاول ولهذا العقل ثلاث اعتبارات الوجوب
بالغير واعتبار الوجود واعتبار الامكان بالذات فصدر عنه بالاعتبار الاول عقل

ثان و بالاعتبار الثاني نفس و بالثالث فلك اول وهكذا الى العقل العاشر اذ لم يكن علة لعقل آخر ولا لفلك آخر بل هو علة لما في جوف فلك القمر من مواد العناصر وصورها وصور العنصريات وسائر الحوادث عند تمام الاستعداد واورد عليهم الامام الرازي ان هذه الاوصاف اعتبارية في التحقيق فان كفت في التغاير فللمبدأ الاول ايضاً صفات اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم بدليل انهم اثبتوا له تعالى اختيارا بالمعنى الاعم المفسر عندهم بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فله تعالى ارادات مسماة عندهم بالعناية الازلية فيجوز ان يكون علة للمعلولات المتكثرة باعتبار تلك الارادات وسائر الاعتبارات من غير خلل في قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد والفرق بين اعتبارات المبدأ الاول واعتبارات العقل الاول مثلا تحكم باطل على انه لا يصح ان تكون العلة ادنى حالا في الوجود من المعلول فلا يكون الامر الاعتباري علة للموجود الخارجي واجاب بعض المحققين بان المختار من مذهبهم استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارية العقلية التي هي تلك الاوصاف الثلاثة فان استنادها الى تلك الاعتبارات ليس تحقيق مذهبهم وان اشتهر في كتبهم وذلك التحقيق بان يصدر عن (ا) اي عن المبدأ الاول (ب) اي العقل الاول وعن (ب) اي العقل الاول (ج) اي العقل الثاني وعن مجموع (ا ب ج) اي عن مجموع هذه الموجودات الثلاثة بمعنى ما يطلق عليه مجموعها حقيقة او مجازا بان يراد اثنان منها (د) اي الفلك الاعظم المتكثر في ذاته بان يصدر عن مجموع (ا ب) نفسه المجردة وعن مجموع (ب ج) هيولاه وعن مجموع (ا ج) صورته الجسمية وعن مجموع (ا ب ج) حقيقة صورته النوعية حتى تحصل معلولات متكثرة هي العقل الثاني ونفس الفلك واجزائه الثلاثة في مرتبة واحدة من الوسائط اي بواسطه واحدة هي العقل الاول

الصادر عن المبدأ الاول هذا توضيح ما قاله البعض المذكور وهو مبني على ان المجموع موجود آخر سوى الاحاد وان بعض المجموعات جزء من بعض فانه اثبت وراء الاحاد الثلاثة اربع موجودات متباينة الآثار ثلاثة منها ثنائيات وواحد منها ثلاثي وجعل كلا منها علة لموجود آخر مباين لسائر المعلولات وجعل الثنائيات داخلة فى جملة الثلاثية كذا يؤخذ من الدواني وحواشيه ومراده ببعض المحققين المحقق الطوسي في شرح الاشارات لكن اذا راجعت عبارة المحقق في شرحه المذكور يتضح لك ان ما قاله المحقق ليس مبنياً على ما فهمه الدواني و بعض حواشيه فانهم ان ارادوا ان يكون للمجموع تحقق زائد عن تحقق اجزائه فلا نسلم بناء قول المحقق عليه اذ قول المحقق يتوقف على ان لكل من (ا و ب) دخلا في تحقق (د) اي كل منهما جزء علة وهذا لا يتوقف الا على وجود «ا» ووجود «ب» فقط لا على ان يكون لهما تحقق ثالث وان ارادوا بتحقق المجموع تحقق نفس الاجزاء فهذا مما لا نزاع فيه لاحد وبناؤه عليه ظاهر اذ ما لم يكن «ا و ب» لم يصدر عنهما ثالث نعم ما يظهر من عبارة المحقق المذكور وغيره من الحكماء من قسمة المعلولات الى صادر عن الاول بلا واسطة وهو المعلول الاول وصادر عن الواسطة وهو ما بعد المعلول الاول هو ما اشتهر عن الفلاسفة وهو خلاف التحقيق من مذهبهم نشأ من مثل تلك العبارات المتقدمة والتحقيق من مذهبهم كما حققه المحقق المذكور والامام الرازي والجلال الدواني وغيرهم من المحققين ان لا مؤثر في الحقيقة ونفس الامر الا الله تعالى وان كان قد يظهر في بادىء النظر صدور الاشياء عن غيره وان هذه الوسائط والاسباب انما هي من قبيل الشرائط والآلات وفعل الايجاد والتأثير انما هو لله تعالى وحده بل ليست عند التدقيق من الشرائط ولا من الآلات بل هي من متممات وجود الممكن كان

الممكن مجموعها عند التحقيق وكانها داخلة في ذات الممكن ووجودها جزء من وجوده وقد صرح الشيخ الرئيس في الشفاء بما يفيد هذا التحقيق اي بنسبة جميع الافعال الي الله وحده مباشرة وشنع الطوسي على من نقل عنهم خلافه لكنهم لا ينكرون توقف ايجاد بعض الممكنات على البعض الآخر لنقص في ماهية المتوقف فيحتاج الى متمم لوجوده فلا بد من ان يوجد الواجب هذا المتمم حتى يوجد هذا الممكن وذلك كالعرض المتوقف وجوده على وجود محله والكل الموقوف على وجود الجزء وما يحو نحوهذا ولا شك ان انكار التوقف في مثل هذا سفسطة ظاهرة لا تليق بالعقلاء وظاهر مذهب الشيخ الاشعري من نفي التوقف راسا ينافي ما اثبته الحكماء من التوقف على وجه ما ذكروان كان حقيقة مذهبه الذي يجب حمل ظاهره عليه كما حققه الامام الرازي في غير موضع ان جنس التوقف لا ينكره بل توقف بعض الوجودات على بعض واجب ضرورة لنقص في ماهية الممكن لا لعجز واحتياج من الفاعل على ان المحقق المنصف لا يبالي ان يقول بتوقف بعض افعال الواجب على بعض فان هذا بمنزلة توقف ارادته على علمه مثلا وتوقف جميع صفاته على الحياة والكل له سبحانه وتعالى فكما ان التوقف في هذا غير مضر فكذا توقف فعله على فعله الآخر لا يضر فانه لم يتوقف في الحقيقة ونفس الامر على ما سوى ذاته فليس في مثل هذا التوقف رائحة النقص اصلا وعلى هذا يتحد تحقيق مذهب الاشعري مع تحقيق مذهب الحكماء وحينئذ فليست مسئلة الايجاب والاختيار وقدم العالم وحدوثه من لوازم هذه المسئلة وعلى كل حال فقد اتفق كل من الاشعري والحكماء عند اولي التحقيق على ان الواجب تعالى فياض دائمًا لا يحجب جوده عن المستحق لا وجوبا عليه بل فضلا منه واحسانًا بمحض الجود والكرم وفاعل لكل شيء لا يشاركه غيره في ايجاد

لمحدثه القدم فلا يرد ان حدوثه لا يقول به الفلسفي وحقيقة الشك التردد في الطرفين على السواء ومراده به هنا مطلق التردد الشامل للظن وهو الطرف الراجح والوهم وهو المرجوح (مفتقر) الى موجد يوجده من العدم وهو خبر ثان لازم للاول اذ الحادث لا يكون الا مفتقرا ابتداء ودواماً وفي الحقيقة هو يشير الى نتيجة القياس الذي صرح بصغراه وطوى كبراه ونظمه هكذا العالم حادث وكل حادث فهو مفتقر الى محدث ينتج العالم مفتقر الى محدث اما دليل كون العالم حادثاً « فلانه قام به » اي بالعالم يعني باعتبار بعضه وهو الاعراض « التغير » من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم وذلك اما بالمشاهدة كالحركة

شيء من الاشياء لكمال قدرته وعموم قهره وان كان قد يتوقف وجود بعض الممكنات على وجود بعض آخر لما انه من متممات وجوده فتوقفه عليه لاحتياجه في حدوثه اليه لا لاعتماد من الواجب عليه فلا قصور من طرف الواجب بل القصور من طرف الممكن فلا خلاف بين القولين الا ما كان من تعبير لفظي لا يعتد به في ما يتعلق بالاعتقاد وانما اطلنا عليك في هذا المقام لكونه من مهمات المباحث ولتقف على بطلان شبه السالكين طرق العناد الذين يأبون سواه ولا ينصفون ويدعون انهم اهل سنة وهم للبدعة ناصرون وماذا يضرنا لو وافقنا على ما نعتقد جميع اهل العلم فافهم ولا تقلد (قوله فلا يرد ان حدوثه لا يقول به الفلسفي) اعلم ان المتكلمين على ان كل ما في العالم حادث بالزمان فلا شيء منه بقديم وعلى ذلك ايضاً بعض الفلاسفة الاقدمين والاسلاميين واكثر الفلاسفة على ان بعض العالم قديم اي ازلي واستدل القائل بذلك بان من المسلم عند العقلاء ان الممكن يستحيل ان يكون له من نفسه وجود لان العدم له في ذاته فلا يكون له الوجود بدون امر غير ذاته يفيده الوجود والالزم ترجيح احد المتساو يين

بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض والحرارة بعد البرودة الى غير ذلك والعكس واما بالدليل وذلك لان ما شوهد سكونه مثلاً على الدوام كالجبال اوحركته على الدوام كالكواكب جاز ان يثبت له العكس اذ لا فرق بين جرم وجرم واذا جاز عدمها استحال قدمها لان ما ثبت عدمه استحال قدمه

على الآخر بل المرجوح على الراجح بدون مرجح وهو محال بالضرورة فلا بد للممكن من امر غير ذاته يرجح وجوده على عدمه وهو ما يسمى بالعلة التامة ثم ان من المحال ايضاً ان يتخلف الممكن عن تمام علته لانه ان لم يجب عند تمام علته فلم يوجد عندها ثم وجد في زمان آخر فان وجد بدون حدوث امر اخر سوى ما فرض تمام العلة فاما وجوده من ذاته وقدمر بطلانه او من العلة التامة المتقدمة عليه في الزمان وهي كائنة في كل جزء من اجزاء الزمان فليس وجوده بهذه العلة في جزء من الزمان اولى من وجوده في جزء آخر منه فاذا لم يوجد عندوجودها لم يوجد اصلا اما المرجح لوجوده عند وجودها فهو كونها في ذلك الزمان فان صح تاخر وجوده عن وجودها فقد صح الى غير النهاية فلا يكون له وجوداصلا لان المفروض انه لم يتجدد شيء سوى ذات العلة وقد فرض ان ذاتها لم تكن مرجحة بمجردها والا لوجب وجوده معها لاستحالة ترجيح العدم المرجوح على الوجود الذي صار راجحاً بذات العلة حينئذ وان حدث بحدوث شيء آخر سوى ما فرض تمام العلة فقد كان التمام غير تمام لبقاء جزء من العلة وهو ما حدث عند حدوثه اذ لو لم يكن جزأً لما كان له مدخل في حدوثه هذا خلف و بالجملة فوجوب ان يكون المعلول عند تمام علته يكاد ان يكون بديهياً ومع ذلك هو امر متفق عليه بين المتكلمين والفلاسفة و بعد ان تقرر هذا قال الفلسفي المذكور لايخلو اما ان

فتكون حادثة فحينئذ جميع الاعراض حادثة و يلزم من حدوثها حدوث جميع الاجرام والجواهر لعدم انفكاكها عن الاعراض الحادثة وكل ما لا ينفك عن الحادث فهو حادث فظهر ان جميع العالم من اعراضه واجرامه وجواهره حادث

يكون جميع ما لا بد منه من فاعل وشرط ورفع مانع الى غير ذلك من الامور اللازمه لوجود ممكن ما حاصلا في الازل او لا يكون ذلك حاصلا فيه فاذا كان الاول ثبت المطلوب من ازلية بعض الممكنات لوجوب كون المعلول مع علته بالزمان كما سبق ولكون العلة هنا ازلية فالمعلول ايضاً ازلي وان كان الثاني فاذا حدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه بدون حدوث امر اخر سوى ما كان غير تمام العلة فيلزم ان يكون حدوثه بغير تمام علته و بلا مرجح وهو محال لما سبق واما ان يكون حدوثه بسبب امر اخر فيكون ذلك الامر متمم العلة فنقول اما ان يكون ذلك الامر الذي حدث وتمم العلة وجودياً او اعتبارياً او عدما هو رفع مانع والمانع الذي ارتفع اما ان يكون وجودا ارتفع بالعدم او عدما ارتفع بالوجود والاعتباري لابد ان يكون له منشأ انتزاع موجود في الخارج و يكون حدوثه بحدوث منشأ انتزاعه لان الاعتباري المحض الذي هو امر اختراعي لا يصلح ان يكون له اثر في الوجود ولا في العدم لانه تابع لفرض الذهن واختراعه ولا تعلق له بالامور الحقيقية كما هو ظاهر وعلى جميع التقادير السابقة يكون الامر الذي حدث وتمم العلة وجودياً او مستلزماً لوجودي فنبحث عن تمام علته فاما ان يكون ازلياً فيلزم ازليته كما سبق وقد فرض عدم ازليته هذا خلف واما ان يكون حادثاً فننقل الكلام الى علته حتى يلزم التسلسل في العلل المترتبة الموجودة لان كل واحد منها يجب وجوده لوجود الاخر لانه تمام علته والتسلسل في الامور المترتبة الموجودة محال وحاصل

اي موجود بعد ان لم يكن واما دليل كون كل حادث فهو مفتقر الى موجد يوجده فلانه صنعة بديعة محكمة الاتقان وكل ما كان كذلك فله صانع اذ نولم

كلام هذا المستدل انه يلزم احد امور ثلاثة اما ازلية ممكن ما وهو المطلوب واما حدوث الممكن بدون تمام علته واما التسلسل في الامور المذكورة والاخيران محالان فتعين الاول قلنا ان ما استدلوا به على قدم بعض العالم لا يقوم دليلا على قدم شيء منه فان لنا ان نختار الشق القائل ان متمم العلة حادث فان الزمونا بالتسلسل التزمناه وقبلناه ومنعنا استحالته لانه لم يقم دليل الى الان على استحالته وما برهنوا به على ذلك ليس بمفيد فان تكافيء المتضايفين متحقق على فرض عدم التناهي من طرف المبداء كما ان تطبيق المبداء على المبداء لا يقتضي ظهور الزيادة في طرف لا تناهي كما ان لنا مندوحة عن انطباق كل واحد من احدى السلسلتين على كل واحد من الاخرى ولا يلزم على ذلك محال لانحناء الخط وجواز كون الزيادة في الاوساط الى غير النهاية ولنا ان نختار الشق القائل بان تمام العلة حاصل في الازل ومع ذلك لا يلزم ازلية الممكن المعلول وذلك لما تقرر في بحث العلة والمعلول من ان العلة انما تفيد وجود المعلول بعد ان تحوز هي وجود ذاتها وكون المعلول معها في آن واحد يستلزم ان يكون العلة والمعلول كل واحد منهما قد جاز وجوده مع الاخر فلا تتحقق افادة العلة وجود المعلول فلا بد «ح» من ان يكون وجود المعلول في الان الثاني لوجود العلة ولا يلزم عليه محال لان التخلف المحال كما دل عليه الدليل السابق انما هو التخلف في الزمان بحيث يقع بين العلة والمعلول امد يصح ان يقال فيه ان الجزء المتاخر منه ليس اولى من المتقدم بوجود العلة فيه دونه وحيث ان العلة هنا ازلية

يكون وجود المعلول في الآن التالي لله للازلي الذي فيه العلة بدون ان يفصل بين العلة والمعلول امد ولا مدة والآن الذي وجد فيه المعلول هو مبداء الزمان المنتزع من الحوادث فالمعلول الاول هو اول حادث ينتزع منه بالقياس لما بعده امتداد الزمان وهذا ظاهر لمن انصف بل ان ذلك مما يفيد الحكماء في مسئلة ارتباط الحادث بالقديم بدون اشكال و بهذا يتبين لك انه لم يقم دليل على قدم شيء من العالم واما دليل حدوثه فلاننا لا نعقل من معنى العلة الا ما هو مفيد الوجود للمعلول ولا من المعلول الا ما هو مستفيد الوجود من العلة وهذا شيء يقبله الخصم ايضاً ومن البين ايضاً انه لا بد ان تكون ذات العلة مباينا لذات المعلول حتى يتمايز المفيد والمستفيد و يتحقق كل منهما و يتصور بينهما الافادة والاستفادة وهذا ضروري و يقبله الخصم ايضاً فانهم قائلون بالتغاير بين ذات الواجب وذات الممكن تغايرًا تاماً ولا شك ان المستفيد بذاته مسلوب عنه ما استفاده من غيره قبل الافادة اذ لو كان واجباً له أن الافادة لم تحقق الاستفادة وتكون الإفادة تحصيلاً لحاصل وهو محال وليس المفاد في هذا المقام الا نفس الذات المعلولة ووجودها واذا كان المفاد مسلوباً قبل الافادة كان الذات المعلولة معدوماً وافادتها اخراج لها من العدم فصار معنى الافادة هنا اخراج الممكن من العدم الى الوجود والاخراج من العدم يستدعي سبق العدم فما من ممكن ومعلول الا وقد سبق عدمه على وجوده سبقية لا تجتمع مع المسبوقية لانه لو اجتمعتا لزم كونه مخرجاً من العدم في حال كونه لم يكن فيه اي في حال وجوده فيكون اخراجه من العدم تحصيل الحاصل المحال و بالجملة

البداهة شاهدة بان افادة شيء لشيء في ان كون هذا الشيء المفاد حاصلاً للمستفيد انما هو تحصيل حاصل محال فلابد ان يتحقق للمستفيد ان لم يكن له فيه المفادحتي يتصور الافادة والاستفادة وايضاً قد علمت مما قدمنا لك ان العلة لا تفيد المعلول وجوداً ما الا بعد ان تحوز هي وجود ذاتها وحيئئذ يجب ان يكون وجود المعلول في الان التالي لوجودها و يكون في ان وجودها معدوماً و يسبق عدمه على وجوده سبقية لا تجتمع مع المسبوقية وهذا ما يعني من الحدوث الزماني لجميع العالم فتحصل من هذا ان الدليل العقلي يوجب ان يكون وجود العلة عقلاً وخارجاً متقدماً على وجود المعلول كذلك وان يكون وجود المعلول في الان التالي لوجود العلة ولا يجوز تاخره وهذا معنى مقارنة العلة للمعلول في الوجود بدون ان يلزم محال فانه لو تاخر وجود المعلول عن الان التالي لوجود العلة ولم يوجد فيه لزم المحال الذي استدل به الفلسفي كما سبق وان وجد المعلول في ان وجود العلة لزم المحال الذي هو تحصيل الحاصل حسب ما قلنا وبذلك ثبت ان العالم كله حادث حدوثاً زمانياً وهو المطلوب ثم انك اذا تاملت فيما قلنا وقالوا على وجه ما سبق ورجعت الى ما قرره المتكلمون من ان الزمان امر اعتباري ينتزع من الحوادث المتعاقبة وانه امتداد ينتزعه العقل منها من مبدائها الى منتهاها بحيث يعتبر العقل هذا الامتداد ظرفاً لوجودها من المبداء الى المنتهي علمت ان الزمان على مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم بالزمان متحقق قبل الافلاك ينتزعه العقل من اول حادث ممتدا منه الى منتهى الحوادث فما من حادث الا ووجوده وحدوثه مقارناً لجزء من اجزاء ذلك الزمان

ورجعت الى ما قرره الحكماء من ان الزمان مقدار حركة الفلك لا ذلك الامتداد الذي يسميه المتكلمون زماناً وان الزمان على ما قالوا لا يتحقق سابقاً على حركة الفلك اذ هو مقدارها وتحققه متاخر عن تحققها علمت ان ما كان وجوده غير واقع في ذلك الزمان الذي هو مقدار حركة الفلك وخارجاً عن حيطته لم يكن زمانياً كالزمان نفسه وما تقدم عليه وان كانت تلك الحوادث مترتبة متعاقبة بغير الزمان المذكور وما كان وجوده واقعاً في الزمان بالمعنى الذي ذكروه كان حدوثه زمانياً وجميع الحوادث الواقعة في ذلك متعاقبة مترتبة بالزمان وان كان لجميع الحوادث تعاقب وترتب في ذاتها بغير الزمان ايضاً عندهم كالدهر والسرمد على ما بينوه وبهذا يتضح لك ان لا شبهة لاحد في ان جميع الحوادث سواء ما خرج منها عن حيطة الزمان بالمعنى الذي قاله الحكماء وما دخل في ذلك متعاقب بالتقدم والتاخر وينشأ من ذلك امتداد ينتزعه العقل منها وتكون هي منشأ انتزاعه ويعتبره العقل ظرفاً لوجودها وواقعة فيه وهذا ما يسميه المتكلمون بالزمان والحكيم فقط لا يسميه بالزمان لكن لا ينكر تحققه لتحقق منشاء انتزاعه واذا فتح الله بصيرتك وعدلت عن طريق العناد الى طريق السداد علمت ان حدوث العالم الزماني الذي يقوله المتكلمون وبعض الفلاسفة الاقدمين والاسلاميين مما لا شك فيه عند احد وان قدم بعض العالم بمعنى ازليته كما قال به اكثر الفلاسفة ليس معناه الا كون وجود ذلك البعض غير واقع في حيطة الزمان الذي هو مقدار الحركة وهذا يشبه ان يكون امراً اصطلاحياً كيف والجميع متفقون على انه يستحيل ان يكون الممكن مصدر الاثر من الاثار

ترجيح الاضعف على الاقوى لان الاصل فيه العدم وهو اقوى من وجوده هذا
هو البرهان المشهور بينهم في بيان حدوث العالم وافتقاره الى صانع ولك ان

لانه لذاته عدم لذاته والعدم لذاته لا يصدر عنه وجود لذاته لان الفاقد للشيء
لا يمكن ان يفيد ذلك الشيء بل الواجب استناد الاثار اجمع للواجب مباشرة
وهو القديم الذي لا اول لوجوده ولا يمكن ان يقارن وجوده وجود ممكن
مَّا لانه مفيد الوجود لما سواه فكل ما سواه مسبوق بالعدم ولذلك نقل بعض
المتاخرين القول بحدوث العالم عن جميع الحكماء الاقدمين وادعى غلط الناقلين
للقدم عنهم في فهم كلامهم فتبصر ولا تضجر فان المقام مقتضي للاطالة (قوله
لان الاصل فيه العدم) اي انه عارض للممكن من غير تاثير امر خارج بخلاف
الوجود فانه يحصل بتأثير الغير فلما حصل وجوده بتأثير الغير دون عدمه فاذا خلي
وطبعه فهو يميل بالطبع الى جانب العدم اي الى المقارنة لعلة العدم وليس المراد
ان عدم الممكن لذاته من غير مدخلية امر خارج اصلاً والا لكان العدم مقتضي
ذاته من حيث هي هي فينقلب الممكن ممتنعاً وهذا مذهب البعض وذهب الجمهور
الى استوائهما لان غاية ما ذكر تقدم العدم واشتراط الوجود به ولا يلزم من
ذلك ان يكون اولى بذات الممكن وفيه نظر فتامل (قوله ولك الخ) في الاول
المشهور اثبت اولاً الحدوث وترتب عليه الافتقار الى الصانع وفي هذا الثاني
بالعكس كما هو ظاهر قلت قد اعتمد القوم في اثبات الصانع القديم على بطلان
التسلسل مع انه لم يقم برهان على بطلانه وما ذكروه من التضايف والتطابق
غير تام كما قد علمت حاله فيما سبق واذا لم يقم لهم دليل على بطلان التسلسل
فيبقى احتماله في اثبات الصانع الواجب قائماً الى ان يبطل بدليل جديد ودون

تستدل على حدوثه بكونه انواعاً مختلفة واصنافاً متباينة كما يشير اليه آى القرآن العزيز وذاك لان بعضه علوي و بعضه سفلي و بعضه نوراني و بعضه ظلماني و بعضه حار و بعضه بارد و بعضه متحرك و بعضه ساكن و بعضه لطيف و بعضه كثيف و بعضه شوهد وجوده بعد عدمه و بعضه شوهد عدمه بعد وجوده الى غير ذلك وكل نوع من هذه الانواع مشتمل على اصناف وافراد وصفات لا قدرة لاحد على احصائها فدل على انه مفتقر الى مخصص حكيم خص كل نوع ببعض الجائز عليه فيكون حادثا بعد عدم وان خالقه مختار لا علة ولا طبيعة اذ معلول العلة ومطبوع الطبيعة لا يختلف على فرض تسليمه قال تعالى ان في خلق السموات

ذلك خرط القتاد واستدل بعض المحققين على اثبات الواجب بدليل قليل الكلفة خفيف المؤنة ينبني على مقدمتين احداهما بديهية وهي ان ترجح الممكن بلا مرجح محال والثانية نظرية وهي ان الممكن لا يصح ان يكون مصدر الاثر من الاثار وذلك ان الممكن بعد تصوره حق التصور ليس له قيام الا قيام موجده وهو لذاته عدم والعدم لذاته لا يصدر عنه وجود لذاته اذ الفاقد للشيء لا يعطي ذلك الشيء ووجود ممكن من الممكنات بديهي وقد علمت انه يجب ان يكون بمرجح ولا يصح ان يكون ممكناً فلابد ان يكون واجباً فتامل و يمكن ان يستدل عليه بالدليل المشهور عندهم ولكن نقرره على غير الوجه الذي قرروه بان يقال لو ترتبت سلسلة الممكنات الى غير النهاية فانا لا نسئل عن سبب حادث حادث الى غير النهاية حتى يقال انه الذي قبله ولكن نسأل عن منبع هذا الوجود الغير المتناهي فهل هو ذوات الممكنات كيف وليس لها من ذاتها الا العدم فكان وجود ذوات الممكنات من موجود خارج وليس الا الواجب وهو المطلوب فان الممكنات

والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء الى غير ذلك من الايات (حدوثه وجوده بعد العدم) يعني ان حدوث العالم عبارة عن وجوده بعد عدمه خلافاً للفلاسفة فانهم ذهبوا الى قدمه ومع ذلك اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعني سبق العدم عليه ومعتقد ذلك كافر باجماع المسلمين (وضده) اي ضد الحدوث اي مقابله بمني عدم اولية الوجود (هو المسمى بالقدم) ولا يكون الا الله وحده كما سيأتي ولا واسطة بين الحدوث

على فرض عدم تناهيها لم تخرج عن حد الامكان الذي هو محيط دائرة العدم ولا يعقل لجملتها من ذاتها سوى العدم ولا يعقل لها وجود ما لم تستند لامر خارج عنها موجود وذلك هو الواجب الابدى فمالم تستند لواجب لا يدانيه العدم لا تكون موجودة فتامل بذوق سليم ومع ذلك فوجود واجب الوجود في عالم الوجود لا يصح لاحد يزعم انه من اهل الاستدلال ان ينكره ولذلك لم يخالف فيه الاشرزمة قليلة لا يعتد بها تسمى البحسية ولانتفائيه انكروا المقدمة الاولى البديهية وهم مكابرون في البديهي فلا نظر اليهم وقلما يوجد احد من هذه الفرقة الان (قوله حدوثه وجوده بعد العدم) وذلك بالاجماع فمن جحد حدوث العالم بهذا المعنى فهو كافر لانكاره ما اجمع عليه (قوله ولا واسطة بين الحدوث الخ) اي الحدوث بالمعنى المتقدم والقدم الذاتي خلافاً للحكماء حيث اثبتوا الواسطة وهو القديم بالزمان وقد اورد المحشي الصاوي اربعة عشر شبهة نسبها اليهم واجاب عنها وفي نسبة بعضها لهم ونقرير بعضها ونقرير بعض الاجوبة نوع تامل يظهر للمطلع وفي نقل القدم الزماني عنهم نوع اضطراب قال الفارابي في رسالة الجمع بين

والقدم اذا علمت انه يجب على كل مكلف ان يعرف ما يجب وما يستحيل وما يجوز لله تعالى وعلمت الطريق الموصل الى المعرفة « فاعلم بان الوصف » اي اتصافه تعالى (ب)صفة (الوجود) ويصح ان يراد ايضاً بالوصف الصفة والباء للتصوير والتفسير اي بان الصفة المفسرة بالوجود (من واجبات الواحد المعبود) اي بعض الصفات الواجبة له تعالى اذ الواجبات له تعالى كثيرة لا تنحصر فيما ذكر هنا لان صفاته تعالى الكمالية لا تتناهى الا انه لا يجب علينا تفصيل ما لم يقم عليه الدليل بالخصوص بل الواجب ان نعتقد ان كمالاته تعالى لا تتناهى على الاجمال واما ما قام عليه الدليل بخصوصه فيجب اعتقاده تفصيلا وهو ثلاثة عشر صفة واضدادها بناء على مذهب الاشعري والمحققين من ان المعنوية ليست

الرائيين بعبارات طويلة ما محصله أن افلاطون وارسطو متفقان في حدوث العالم حدوثاً ذاتياً وقدم العالم قدماً زمانيا واثبات الصانع القديم الواجب بالذات تعالى وشنع الفارابي على من نسب القدم الذاتي وانكار الواجب الى ارسطو وقال في الملل والنحل انه حكي عن افلاطون قوم ممن شاهدوه وتتلمذوا له مثل ارسطو وطاوس انه قال ان للعالم محدثاً ازلياً واجباً لذاته عالماً بجميع معلوماته كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل وخالفه تلميذه ارسطو في حدوث العالم فافلاطون يحيل حوادث لا اول لها فانك اذا قلت ان كلا منها حادث فقد اثبت الاولية لكل واحد وما ثبت لكل واحد وجب ان يثبت للكل ويؤيده ما في ترجمة ابركليس من ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد ارسطو لانه خالف القدما صريحاً وابدع هذه المقالة بناء على قياسات ظنها حجة وبرهاناً فنسج على منواله من كان من تلامذته

بصفات زائدة على المعاني وان الحق ان لا حال وعليه فالوجود عين ذات الموجود ليس بصفة زائدة عليها وفي عده من الصفات تسامح باعتبار ان الذات توصف به في اللفظ فيقال ذات الله موجودة فليتامل. ومعنى كون وجوده واجباً انه لا يقبل الانتفاء ازلا وابدا اي لا يمكن عدمه لما مر في تعريف الواجب ثم برهن

وصرحوا القول فيه مثل الاسكندر الافردوس وفرفوريوس كذا في القبسات ويخالفه ما في ترجمة ارسطو من انه سأل بعض الدهرية ارسطو بانه اذا كان الباري في الازل ولم يكن شيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال له ارسطو لم تنف الاحداث عنه انما فعل ما فعل لانه جواد فقال الدهري فيجب ان يكون في الازل لانه جواد في الازل فقال ارسطو معنى في الازل لاول له والفعل يقتضي اولا واجتماع ما لا اول وذي اول محال فقال الدهري فهل يبطل هذا العالم قال نعم فقال الدهري اذا ابطله بطل الجود قال ارسطو يبطله ليصوغ الصيغة التي لا تحتمل الفساد وما في ترجمة فرفوريوس من انه ادعى ان حكاية حدوث العالم عن افلاطون غير صحيحة اذ ليس للعالم عنده بدأ زماني اصلا بل بدأ ذاتي فقط فانظر الى اختلاف النقول ولا يجزم بواحد منها ذوو العقول وقد تقدم لك ما به يرتاح فؤادك في هذا المبحث فاشكر الله وحده فانه الفتاح (قوله ومعنى كون وجوده الخ) قال الدواني وجوب الوجود عند المتكلمين ان تكون الذات علة تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين كونه عين وجوده اه اي فيكون الوجود زائدا على ذاته لازماً من لوازمه على الاول لان العلة تغاير المعلول دون الثاني قال بعض الافاضل نقل الدواني عن جمهور المتكلمين ان الذات علة تامة لوجودها صحيح وما زعمه من انه مخالف لمذهب

على وجوده تعالى بوجود صنعته جل وعلا فقال (اذ ظاهر بان كل اثر) اي لظهور ان العالم اثر اي صنعة لما مر من انه حادث وكل اثر (يهدي) بفتح الياء « الى مؤثر » اي يدل على صانعه اذ لا يعقل صنعة بدون صانع والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال لما مر واذا علمت ان كل صنعة تدل على وجود صانعها « فاعتبر » اي تامل في ملكوت السموات والارض ودقائق الحكم لتعلم بذلك انه الواجب الوجود المالك المعبود القادر الودود العلي العظيم العليم الحكيم فتهتدي الى ما خلقت لاجله ثم ترتقي الى وفور حبه وشكره فيترتب على ذلك تفجير ينابيع الحكمة من قلبك وتقعد في مقعد صدق عند ربك ولنذكر لك شيئاً من ذلك لتقيس عليه غيره فنقول قال الله تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون فانت اذا نظرت الى مبدأ خلقك وجدت ربك سبحانه وتعالى قاد والديك

الحكماء والمحققين باطل فانهم يريدون ان الذات بذاتها بقطع النظر عن جميع الملاحظات كافية في انتزاع المفهوم المشترك فتكون علة تامة في وجودها بهذا المعنى بخلاف الممكنات فانها لو نظر لذاتها لم تكن كافية في ذلك بل لابد من اعتبار الفاعل المؤثر فيها معها حتى تكون ماهية في الخارج حتى ينتزع منها ذلك المفهوم المشترك وهذا قول لم يتعرض لكون وجود الواجب في الخارج غيره بل فيه تعرض لكونه عينه كما ترى وايضاً فان في المحالات بالبديهة ان يؤثر ذات في وجود نفسه الزائد عليها او يكون موثر فيما اعتبر معه عدم المؤثر ولم يذكر احد من المتكلمين ان وجود شيء امر زائد على ذاته موجود قائم بذاته حتى يكون موجودا الا ما اخذه المتاخرون من فحوى استدلالات بعضهم على ان الوجود زائد على الماهيات وهي مبنية على اوهام والا فاين الوجود واين الماهية فليفصل

بزمام الشهوة مقهورين في صورة مختارين مع تمام البسط والانس وفي هذا المقام اسرار عجيبة يدركها ارباب الكشف من اهل الله تعالى حتى اذا حصل الوقاع صانك الله في قرار مكين نخلق تلك النطفة علقة ثم خلق العلقة مضغة ثم مدها وصورها في احسن صورة فجعل الرأس في احسن خلقة وخلق العين والاذن والانف وصور الوجه في احسن صورة واودعها من الجمال والكمال ما لا يخفى ثم اودع البصر في العين والسمع في الاذن والشم في الانف وخلق الفم وزينه بالشفتين وخلق اللسان وخلق فيه الذوق وجعله جنداً من جنوده تعالى يترجم عما في الفؤاد من العلوم والمعارف وجعل الرقبة حاملة لعرش الرأس في

كل واحد منها عن صاحبه حتى يتبين الصفة من الموصوف كيف وانه لو كان موجودا وهو ماهية من الماهيات لزاد وجوده عليه والقول بانه يجوز ان يكون وجود الوجود نفس الوجود قول بان الصفة يجوز ان تكون عين الموصوف مع ان الصفة صفة والموصوف موصوف او بالفصل بين بعض الماهيات وبعض آخر في ان له وجودا زائدا او ليس له وجود وهو ليس بمبرهن فليكن في الكل ليس وجود زائد وليس الصادر عن الفاعل الا نفس الذات وليس الذات الواجب الا محض ذات فسمها ما شئت قال ذلك الفاضل والعذر للدواني انه تابع لصاحب المواقف والمقاصد وغيرهما ممن نحا نحوهما في التوغل فى المقالات اللفظية ولو سمعت من قولهم في الحصص لتجرعت الغصص من اوهام بعضها فوق بعض فلاشقاق بين الفريقين في ان الوجود ليس زائدا على الماهيات غاية الامر انهم لما نظروا الى ظاهر قول الاشعري انه عين الماهيات نازعوه في انه امر ينتزع لاندراج الكل فيه فكيف يكون عيناً فلا بد ان يكون اعتبارا آخر سوى الماهية

حسن بديع وجعل فيها المنفذ الموصل الاكل والشرب الى المعدة واودع البطن
من الامعاء والمصارين والقلب والكبد وغيرها مما لا يعلم حقيقته الا هو تعالى
وخلق الايدي وخلق فيها الاكف والاصابع وجعلها مفاصل وابدعها والارجل
كذلك وخلق العظام وكساها لحما ثم نفخ فيك الروح وهي سر عظيم عجيب من
اسراره تعالى فتحركت في بطن امك وما زال بك رؤفاً رحيماً حافظاً لك في
اضيق مكان يوصل لك غذاءك وانت لا تعلم شيئاً حتى اذا تم خلقك انزلك
من الرحم من اضيق محل فلطف بك وبامك حتى اذا برزت الهمك بمجرد
النزول الى ثدي امك واجرى فيه اللبن وانزل في قلبها الرأفة والرحمة حتى انها
ترى بولك وغائطك من احسن ما يكون والمنة له تعالى في ذلك ولما آن اوان

يحكم عليها به لما ذكرنا سابقاً على اني اقول ان اسم الموجود الذي يحمل على
الباري تعالى وعلى الممكنات انما يصح ان يكون ماخوذا من وجدته بمعنى عثرت
عليه وحصلته الذي كان يستعمل في المحسوسات ثم نقل حتى صار حقيقة في
الاعم من المعثور عليه بالبرهان فاذن انما يحتاج الى ثبوت مبدأ الاشتقاق هو
الكون معثورا عليه والكون محصلا وليس هذا بوصف حقيقي كما لا يخفى على محصل
ولا يصح ان يكون ماخوذا مما يدل على الوجود الذي هو بمعنى التحقق في
الخارج حتى يحتاج الاتصاف به الى ثبوت مثل هذا الوصف وكونه حقيقياً او
غير حقيقي اذ ليس لنا وجدته بمعنى اوجدته كما نص عليه علماء اللغة نعم قد جاء
من هذا الوصف اوجدته والاسم موجد ولا يصح حمله على الواجب ووجد بمعنى
خرج من العدم فهو موجود وليس له مبني للفاعل وذلك ايضاً لا يصح حمله على
الواجب لاخذ العدم في مفهومه وليس معنى الاسم من هذين الوصفين الا ما

الا كل خلق لك الاسنان والاضراس ورتبها ترتيباً عجيباً مع ما فيها من كمال الزينة والجمال والكمال ثم لما قرب بلوغك وكانت هذه الاسنان ضعيفة اسقطها وابدلها باقوى منها ثم اذا اكلت فجر الله في فمك عيناً جارية وهي الريق لا ينقطع جريانها ما دمت تأكل لتبتل اللقمة بها ويسهل بلعها لا تملها النفس ولا تجري على الدوام ولا تنقطع فانظر الى هذه الحكمة العجيبة التي انت في غاية الافتقار اليها وليس في قدرتك اجراؤها ولا منعها بالضرورة فاذا نزل الطعام والشراب في المعدة صرفه الى ما يشاء فبعضه يتربى به اللحم وبعضه يتربى به العظم وبعضه يتربى به الشحم وبعضه يتربى به الدم مع كمال اللذة حال الاكل وبعده ثم ما فضل عن ذلك وكان فيه الايذاء للبدن على تقدير ابقائه في البطن اخرجه من مخرجيك وانظر لهذين المخرجين وبديع حكمتهما والى

هو اعتبار بين الفاعل والمفعول في الاول واعتبار نسبة الشيء الى سلبه في الثاني فليس في حمل الوجود على شيء من الاشياء دلالة على ثبوت وصف حقيقي زائد على الماهية يقابل العدم تقابل التضاد حتى يتصور نزاعهم للاشعري في قوله ان الوجود المقابل للعدم ليس الا نفس الماهية مستدلين بالحمل المذكور اي حمل الموجود على الماهية فانك قد علمت ان الموجود ليس مشتقا من الوجود الذي اراده الشيخ بل هذا الوجود الذي يقال انه عين الماهية او غيرها ليس الا اسما جامدا بمعنى الذات لا بمعنى الحدوث حتى يشتق منه وصف واما ما ذكره اي الدواني عن الفلاسفة والمحققين في معنى وجوب الوجود فلم يتبين له محصل ينتفع به في هذا المعنى فان الامر المنتزع ليس هو الذي بسلبه يسلب الذات اذ هو سلب في ذاته لا تحقق له فلو كان سلبه في الخارج سلباً للذوات المحمول عليها

اقدارك على مسكها عند تهيؤ الفضلة للخروج وبالجملة فلم يزل سبحانه بك رؤفاً رحيماً ودوداً كريماً في كل لحظة وانت غافل عن نفسك وانظر الى خروج النفس ودخوله الذي به قوام الروح حالة اليقظة والنوم والصحة والمرض ومن اكبر عبرة العقل الذي به التميز والتدبير وادراك العلوم والمعارف وما يضر وما ينفع وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فتبارك الله احسن الخالقين فياليت شعري اهذا ينبغي ان يعصى فيما امر ونهى ثم اذا نظرت الى السماء وكواكبها والسحاب وتسخيرها والرياح وتصريفها والى الارض وانهارها والى الاشجار واثمارها لافضى بك الى العجب العجاب وعلمت انه المحسن الوهاب اللهم وفقنا لما فيه رضاك

لم يكن ذات اصلا فانه لم يتحقق في الخارج اصلا ولا يتحقق والباري جل شأنه والممكنات في ذلك سواء والذوات سواء كانت ممكنات او واجبات لا يتصور سلبها عن نفسها لعموم الحكم وكما يصح توجه السلب الى ذات الممكن من حيث هي ذات يصح توجهه الى ذات الواجب من حيث هي كذلك بدون فرق ولا اثر لتسميتها بالوجود دون غيرها وذلك في الكل حكم واحد فكون ذاته عين وجوده بالمعنى الذي حققوه لم يفد وجوبه بل يعود وجوب الوجود الى ما ذكره اصحابنا من انه كون الذات بحيث لا يحتاج الى شيء يؤثر فيها بل تكون بذاتها مع ذاتها وكونها عين الوجود او غيره مسألة اخرى لا تخصها اللهم الا ان يقال ان الدواني لم يفهم كلام الحكماء والمحققين وارتضاه على غير بصيرة وقرره على غير وجهه والتقرير الحق لكلامهم ان يقال ليس الوجود ما الفوه من انتزاعات او ما ظنوه من وصف قائم بل الوجود هو ما به الشيء يتحقق في الخارج المعبر عنه في الفارسية بهشت ثم اذا اعتبر مفهوم من المفاهيم مضافاً الى هذا الوجود كان

واقطعنا عن كل شيء سواك واملأ قلوبنا من حبك وحب رسلك واذقنا لذة الوصل من فيض فضلك وخذ بايدينا ان زللنا وسامحنا ان اخطأنا انك انت الجواد الكريم الرؤف الرحيم «وذي» اي وهذه الصفة اسي صفة الوجود (تسمى صفة نفسية) نسبة الى النفس اسي الذات والصفة النفسية هي التي لا تعقل الذات بدونها وهي صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها و يقال ايضاً هي الحال الواجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة وذلك كالوجود والتحيز للجرم وكون الجوهر جوهرا والشيء شيئاً فهذا تعريف للنفسية مطلقاً قديمة كانت او حادثة وقوله في التعريف

موجودا متحققاً واذا اعتبر غير مضاف اليه فهو المعدوم وهو الممكن والوجود بهذا المعنى لا يصح سلبه عن ذاته فان من المحال ان يسلب الشيء عن نفسه وان يؤول الوجود الى العدم بالبداهة بل ينتهي اليه كل سلب فهو ذات الذوات وحقيقة الحقائق فليس الوجود امرا آخر زائدا على الذات من الواجب بل الزائد عدم والواجب وجوده والكل ظله والحق نوره فافهم لكن قد يقال جاء في اللغة كان التامة وفسروها بمعنى وجد وثبت ومصدرها الكون بمعنى الثبوت واسم الفاعل كائن بمعنى ثابت وفسروا المصدر بالوجود وفسروا الثابت بالموجود وهذا يقتضي ان يكون الوجود بمعنى الثبوت والتحقق في الخارج الذي هو الكون في الاعيان فلا يلزم ان يكون الموجود وصفاً مشتقاً من الوجود بمعنى الكون معثورا عليه ولا ان يكون بمعنى المخرج من العدم بل يجوز ان يكون وجد الذي منه موجود وان كان جاء على صورة المبني للمفعول لكنه بمعني المبني للفاعل ومثله الموجود فانه وان كان صيغة اسم المفعول لكنه بمعنى اسم الفاعل ومثل هذا

الثاني غير معللة بالنصب على انه حال من الحال او من الضمير في واجبة واحترز به من الحال المعنوية ككون الذات عالمة او قادرة او مريدة فانها معللة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات فليتأمل وجعل الوجود صفة نفسية

كثير في اللغة وعلى هذا يكون معنى وجد ثبت وموجود ثابت ولا شك في انه بهذا المعنى يصح حمله على الباري جل شأنه وعلى الممكنات ايضاً وقد ورد كان الله ولا شيء معه وهو من كان التامة كما انه لاشك في ان الوجود ليس امرا زائدا في الخارج عن الموجود في الكل بلا شقاق على ما مر فتدبر ولا تقلد (قوله وجعل الوجود صفة الخ) اعلم انهم اختلفوا في ان الوجود عين الذات او ليس بعين بل هو وصف زائد فذهب الاشعري الى الاول في الواجب والممكن وجمهور المتكلمين الى انه زائد في الكل والحكماء الى انه عين الذات في الواجب وزائد في الممكن والمراد من الذات الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم وهي التي ينضم اليها الوجود والعدم في الممكن ولا يلزم من قطع النظر عنهما خلوها عنهما في الواقع حتى يلزم ارتفاع النقيضين فيتجه على الاشعري ان الممكن ما يتساوي له الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته من حيث هي هي ولا يمكن ذلك التساوي مع العينية بل لابد ان يكون كل من الوجود والعدم خارجاً عن ماهيته مستفادا من العلة الخارجة وهذا قطعي لاريب فيه والجواب ان مراد الاشعري من الذات الهوية الخارجية بمعنى انه ليس في الخارج هويتان متمايزتان تقوم احداهما بالاخرى بل هوية واحدة هي هوية الوجود لا الماهية من حيث هي كما هو مراد الحكماء وانما ذهب اليه بناء على انكاره الوجود الذهني فلو كان الوجود صفة زائدة على الذات فاما ان يعرضه في الخارج وهو محال ضرورة ان

انما يصح عند من يثبت الاحوال فيكون صفة زائدة على الذات غير موجودة في نفسها ولا معدومة واما عند من لم يثبت الاحول فليس بصفة اصلا وانما هو عين

ثبوت شيء لشيء في الخارج فرع وجود المثبت له فيه فيلزم ان تكون الذات موجودة قبل عروض الوجود لها فتتقدم الذات على نفسها بالوجود واما ان يعرضه في الذهن وهو ايضاً محال اذ ليس للماهيات وجود ذهني عنده فاذا لم يكن عارضاً لها في الخارج ولا في الذهن فلا يكون وصفاً زائدا في نفس الامر فيكون عين الماهية الموجودة نعم لو قال بالوجود الذهني لقال بزيادة الوجود فما ذهب اليه المتاخرون من الاشاعرة من زيادة الوجود على الذات في الكل مع انكارهم الوجود الذهني ليس على بصيرة منهم وما ذكره شارح المقاصد من ان ذلك ليس مبنياً على انكار الوجود الذهني لان المنكرين له لاينكرون وجود الامور الاعتبارية في نفس الامر في ضمن الوجود التعقلي فمحل نظر ظاهر لان الوجود في نفس الامر منحصر في الخارجي والذهني وليس هناك قسم آخر يسمى بالتعقلي دون الوجود الذهني نعم يلزمهم القول بالوجود الذهني من حيث لا يشعرون او القول بعروض الوجود للماهيات في الخارج حيث قالوا بالزيادة كما لايخفى ثم القائلون بالزيادة في الكل او في الممكن اختلفوا في انه وصف حقيقي موجود في الخارج او اعتباري لا وجود له الا في الذهن فذهب اكثر المتكلمين الى الاول ولا يتجه عليهم ان يقال اذا كان موجودا بوجود هو عينه فيكون واجباً بالذات او بوجود آخر زائد فننقل الكلام اليه و يتسلسل لان لهم ان يختاروا الاول و يقول وجود الوجود عين الوجود ولا يلزم محذور لان معنى الوجود الواجب بالذات انه مقتضى الذات من غير احتياج الى فاعل غير الذات ومعنى تحقق الوجود بنفسه

ذات الموجود كما مر «فان قلت» اذا كنت قد بنيت هذه العقيدة على مذهب الاشعري القائل بنفي الاحوال فالوجه حذف الوجود ولا حاجة الى ارتكاب التسامح «قلت» لما كان معرفة الوجود يحتاج لها لينبني عليها غيرها من الصفات اعتبرت الوصف الظاهري في قولنا ذات الله موجودة وارتكبت التسمح على

لا بوجود زائد عليه انه اذا حصل الشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر الى وجود آخر يقوم به فيكون المجعول نفس ماهية الوجود الخاص عندهم لا اتصاف الماهية به لكن يتجه عليه ان الموجود الخارجي لا يعرض المعدوم في الخارج بداهة فكيف عرض الوجود الموجود في الخارج للماهية المعدومة في الخارج ولذا ذهب الفارابي وابن سينا وسائر المحققين من المتكلمين القائلين بالوجود الذهني والحكماء الى الثاني ولا يعرض الماهية الا في الذهن فيكون معقولا ثانياً وهو التحقيق كالوجود الذهني وعلى هذا يتجه على الاشعري ان عدم تمايز هوية الوجود عن هوية الموجود في الخارج لا يقتضي ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود حتى يكون ما صدق عليه احدهما عين ما صدق عليه الآخر لجواز صدق عدم التمايز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد مثلا ذاتاً بحسب الخارج لكان محمولا عليه مواطأة وايضاً لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود على ما في شرح المواقف فالحق ان الوجود مع كونه من الاوصاف الاعتبارية زائد في الممكن وان كان الصادر عن الفاعل ذات الممكن لا اتصاف الممكن بالوجود كما لا يخفى الا انك اذا تعقلت ذات الممكن ونظرت لها بدون الفاعل لم تكن كافية في انتزاع مفهوم الوجود المشترك منها بل لا بد من

ان التحقيق ان الشيخ ولو نفى الاحوال لا ينفي الاعتبارات لظهور زيادتها ذهناً وان لم يكن لها ثبوت خارجاً بل قال العلامة التفتازاني لاخلاف ان الوجود زائد ذهناً بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية بدون الوجود وبالعكس ونتعقل الماهية ونشك في وجودها اه (ثم تليها) في الذكر خمسة سلبية نسبة للسلب اي النفي اذ مدلول كل واحد منها سلب امر لا يليق به سبحانه (وهي) اي الصفات السلبية (القدم بالذات فاعلم) اي القدم الذاتي بمعنى انه تعالى قديم لذاته لا لعلة قديمة اقتضت وجوده تعالى عن ذلك وليس المراد بالقدم الذاتي ما قابل القدم بالغير كما يقول الفلسفي لقيام البرهان القاطع على انه لا شيء قديم بالغير وان كل ما سوى الله وصفاته حادث كما تقدم ومعنى القدم سلب الاولية اي انه تعالى لا اول لوجوده اذ لو لم يكن قديماً لكان حادثاً تعالى عن ذلك فيلزم افتقاره الى محدث لما مر ثم محدثه كذلك لانعقاد التماثل بينهما وذلك مفض الى

اعتبار الفاعل لها معها حتى تكون ماهية حتى ينتزع منها ذلك المفهوم كما سبق ايضاحه وهذا معنى الزيادة في الذهن في الممكن وعين في الواجب اذ لا عروض في وجود الواجب اي ان ذات الواجب هي محض ذات وماهية بنفسها بمعنى انها بذاتها بقطع النظر عن جميع الملاحظات كافية في انتزاع ذلك المفهوم المشترك منها كما سبق ايضاً وهذا معنى العينية المذكورة وبالجملة ان الممكن يمكن ان يتعقل في وجوده عروض وان لم يكن الصادر من الفاعل الا نفس ذات الممكن وماهيته ولا يعقل العروض في وجود الواجب فتامل وفرق ولا تقلد ولا تنس ما قدمناه لك قبل هذا (قوله لا خلاف ان الوجود زائد ذهنا الخ) قد علمت مما تقدم حقيقة الحال فلا اعادة (قوله في الذكر) اي وفي الاثبات ايضاً كما هو ظاهر

الدور او التسلسل لان المماثل الثاني مثلاً ان كان المحدث له هو الاول فالدور وان استمر العدد الى غير نهاية فالتسلسل وكلاهما محال اما استحالة الدور فظاهرة لانه يلزم عليه تقدم كل منهما على صاحبه وتاخره عنه وهو جمع بين متنافيين بل و يلزم عليه ايضاً تقدم كل واحد منهما على نفسه وتاخره عنها وهو جلي البطلان واما التسلسل فلانه يؤدي الى وجود آلهة لا نهاية لها كل منها متصف بالحدوث والعجز والافتقار وهو باطل قطعاً لانه مناف لمقام الالوهية من القدرة والغنى المطلق اذ العاجز الفقير لا يصح ان يكون خالقاً للعالم البديع الاتقان وما افضى الى المحال وهو عدم القدم محال اذ استحالة اللوازم تقتضي استحالة الملزومات فثبت القدم وهو المطلوب (و) ثاني الصفات السلبية « البقا » بالقصر للضرورة وهو سلب الآخرية اي نفيها اي انه تعالى لا آخر لوجوده تعالى لان ما ثبت قدمه استحال عدمه والا لجاز عليه العدم فيحتاج الى مرجح فيكون حادثاً لا

(قوله لانه مناف لمقام الخ) هذا يتجه على من اثبت آلهة بوصف الالوهية لا على من جعلها عللا لانهاية لها والمبطل للتسلسل فيما زعمه القوم على كلا الوجهين برهان التطبيق وغيره مما هو مبين في محله ولولا خوف الاطالة لبينا ذلك وقد قدمنا لك ما فيه الكفاية والايضاح الشافي فلا تغفل (قوله لان ما ثبت قدمه الخ) استدلوا عليه بان ما ثبت قدمه لا يكون وجوده مشروطاً بوجود حادث والا لم يكن قديماً بل كان حادثاً فاورد عليه انه يجوز ان يكون مشروطاً بعدم حادث معين بالذات او بالواسطة واعدام الحوادث ازلية صالحة لان تكون شرطاً للقديم لا يقال على هذا لايحصل الجزم بابدية صفات الواجب تعالى الذاتية القديمة لانا نقول بجواز ذلك فيما لا دليل قطعي على خلافه وفي الصفات دليل قطعي على انه ليس شيء

قديماً كيف وقد ثبت قدمه » و » ثالث الصفات السلبية « قيامه »تعالى « بنفسه »
بمعني سلب الافتقار الى المحل او المخصص اي الفاعل اما انه تعالى لا يفتقر الى
محل يقوم به قيام الصفة بموصوفها فلأنه لو افتقر الى ذلك لكان صفة لا ذاتاً
اذ الذات لا تقوم بالذات لكن كونه تعالى صفة محال اذ لو كان صفة لاستحال
قيام الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة والارادة به تعالى اذ الصفة لا تقبل صفة
اخرى تقوم بها والا لزم ان لا تخلو عنها او عن مثلها او عن ضدها و يلزم مثل
ذلك في الاخرى التي قامت بها وهكذا اذ القبول امر نفسي لابد ان يتحد بين
المتماثلين او المتماثلات وهو محال لما يلزم عليه من اتصاف الصفة بمثلها او بضدها

منها مشروطاً بعدم حادث والا لزم امكان ثبوت نقائضها وهو باطل عند جميع
العقلاء فافهم (قوله بمعني سلب الافتقار الى المحل الخ) قال في شرح المقاصد ان
الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول الجسم في المكان او عرض
في جوهر او صورة في مادة كما هو راي الحكماء اوصفه في موصوف كصفات
المجردات اهـ والافتقار ينافي الوجوب لان الوجوب يقتضي الاستغناء عن كل
ما سواه لانه معدن لكل كمال ومبعد لكل نقصان فبطل جميع الاحتمالات التي
يذهب اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل وهي ثمانية على ما في شرح المقاصد
حلول ذات الواجب او صفة في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون
منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى انه تعالى
جوهر واحد ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب
والابن وروح القدس و يعنون بالجوهر القائم بنفسه و بالاقنوم الصفة وجعل
الواحد ثلاثة جهالة او ميال الى ان الصفات عين الذات ثم قالوا ان الكلمة وهي

او بخلافها فيكون العلم عالماً وجاهلاً وقادراً وكذا العكس وهو باطل ومن دخول ما لانهاية له من الصفات الوجودية على ان الصفة لو اتصفت باخرى للزم الترجيح بلا مرجح اذ جعل احداهما موصوفة والاخرى صفة لها دون ان تكون صفة للذات التي قامت بها الموصوفة ودون ان تكون الموصوفة هي الصفة للاخرى تحكم فليتأمل وهو تعالى قد ثبت انه قامت به الصفات الثبوتية فلا يكون صفة لغيره فوجب ان يكون ذاتاً فلا يفتقر الى محل وهو المطلوب واما إنه لا يفتقر الى مخصص اي موجد ومؤثر فلما يلزم من الحدوث كما مر في القدم «نلت» اي ادركت «التقا» اسم التقوى وهي امتثال المأمورات فعلاً والمنهيات تركا قال الامام الرازي التقي والتقوى واحد وهما لغة بمعنى الاتقاء وهو اتخاذ الوقاية اي ما يقي الشخص يعني يحفظه ويحول بينه وبين ما يخافه

اقنوم العلم اتحدت بجسد عيسى وتدرعت بناسوتيته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية و بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب دماً ولحماً بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فيحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمي الى الاسلام فهم النصرية والاسحاقية من غلاة الشيعة الذين لم يتحاشوا من اطلاق الآلهة على أئمتهم و بعض المتصوفة كالقائلين بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله فيه كالنار في الجمر بحيث لايتمايزان او يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير و يصح ان يقول

مثل الترس ونحوه في الاجسام فكان المعنى جعل بينه و بين المعاصي وقاية تحول بينه و بينها من قوة عزمه على تركها واستحضار علمه بقبحها نقله الشيخ عبد السلام اللقاني في شرح الجزائرية وهذه الجملة انشائية في المعني قصد بها الدعاء لمن حاول معرفة صفات الله تعالى وتكملة البيت كأنه قال اللهم اجعله محصلاً للتقوى ورابع الصفات السلبية (تخالف للغير) اسيے مخالفته تعالى لغيره من الحوادث ومعناها عدم الموافقة لشيء من الحوادث فليس تعالى بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا متحرك ولا ساكن ولا يوصف تعالى بالكبر ولا بالصغر ولا بالفوقية ولا بالتحتية ولا بالحلول في الامكنة ولا بالاتحاد ولا بالاتصال ولا بالانفصال ولا باليمين ولا بالشمال ولا بالخلف ولا بالامام ولا بغير ذلك من صفات الحوادث اذ لو كان مماثلاً لها لوجب له تعالى ما وجب لها من الحدوث والافتقار وذلك محال لما مر واعلم أن العالم وان عظم في نفسه فهو بالنسبه لعظم قدرته تعالى ليس بشيء فكيف يكون العلي الكبير القديم القدير حالا او متصلا او منفصلاً او مستقراً او على جهة لهذا الشيء الحقير الحادث الفقير وخامس

هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي و يظهر من الغرائب والعجائب مالا يتصور من البشر وكلامهم دائر بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرنا في قول النصارى وقال صاحب المواقف رايت من ينكر الحلول والاتحاد لان ذلك يشعر بالمغايرة ونحن لا نقول بتلك المغايرة وهذا العذر اشد قبحاً من ذلك اه (قوله فليس تعالى بجوهر) اذ الجوهر الممكن المستغني عن المحل او المتحيز بالذات وهو تعالى منزه عن الامكان والتحيز واما الجوهر بمعنى القائم بالذات فاطلاقه عليه تعالى ليس بممتنع عقلا بل شرعاً لايهام النقص وعدم الاذن

الصفات السلبية (وحدانية) وهي عبارة عن سلب الكثرة في الذات والصفات والافعال اي عدم الاثنينية (في الذات) اي في ذاته تعالى اتصالاً وانفصالاً فوحدانية الذات تنفي عنه تعالى الكم المتصل والمنفصل اي تنفي العدد في الذات متصلاً كان او منفصلا فتنفي التركيب في ذاته تعالى ووجود ذات اخرى تماثل الذات العلية اي انه تعالى ليست ذاته مركبة من اجزاء متصل بعضها ببعض والا لكان مماثلا للحوادث من حيث التركيب فيحتاج الى من يركبه وهو محال وليس له نظير في ذاته (او) اي وعدم الاثنينية في (صفاته العلية) اتصالا او انفصالا ايضاً فوحدانية الصفات تنفي عنه تعالى الكم المتصل والمنفصل فيها اي تنفي العدد في حقيقة كل واحدة منها متصلا كان او منفصلا اي انه تعالى له حياة واحدة وعلم واحد وهكذا لا اكثر وليس ثمّ من يتصف بصفات الالوهية سواه تعالى (و) وحدانية اي عدم الاثنينية في (الفعل) يعني انه تعالى متصف بواحدانية الافعال فليس ثم من له فعل من الافعال سواه تعالى اذ كل ماسواه عاجز لا تأثير له في شيء من الاشياء والمشهور في اثبات الوحدانية برهان التمانع

(قوله وحدانية) اعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود او بحصر الخالقية او المعبودية و يستدل على الاول بانه لو وجد واجبان فاما ان يكون مجموعهما الوجود واجباً فيلزم ان يكون الواجب ممكناً ضرورة احتياج المجموع في وجوده الى كل منهما واما ان يكون ممكناً فيلزم ان يوجد الممكن بلا علة مؤثرة فيه والثاني اشير الى دليله بالآية الآتية في كلام الشرح والثالث ثبت بالادلة السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام اذ كلهم دعوا المكلفين الى هذا التوحيد ونهوا عن الاشراك في العبادة (قوله والمشهور الخ) يحتمل انه اشارة الى دليل التوحيد بحصر الخالقية

المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وحاصله انه لو امكن التعدد لامكن التمانع بينهما بان يريد احدهما حركة زيد مثلا والاخر سكونه اذ كل منهما امر ممكن في نفسه وكذا تعلق الارادة بكل منهما وحينئذ اما ان يحصل الامران فيلزم اجتماع الضدين اولا فيلزم عجزهما او عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون التعدد محالا وبما ذكر اندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع وحاصل الدفع ان الامكان محال وان لم يقع تمانع بالفعل واذا علمت انه تعالى يجب له الوحدانية (فالتاثير) اي الاختراع والايجاد للاشياء من العدم (ليس) اي لا يصح لاحد (الا للواحد القهار) وحده (جلا وعلا) فلا تاثير لقدرتنا في شيء من افعالنا الاختيارية كالحركات والسكنات والقيام والقعود

كما تقدم فيكون حاصل الاستدلال ان التعدد يستلزم امكان التخالف المستلزم على تقدير وقوعه المحال اعني عجز احدهما او اجتماع النقيضين او ارتفاعهما والمستلزم للمحال محال فيكون التخالف محالا فيكون التعدد محالا وهذا التقرير موقوف على ان يكون المراد من قوله تعالى لفسدتا لم تتكونا لا الخروج عن النظام المشاهد وحينئذ تكون الآية دليلا عقلياً قطعياً لا اقناعياً كما قيل لكن يقال ان تعدد الخالق انما يستلزم امكان التخالف لو كان كل واحد منهما تام القدرة وكونه خالقاً لا يستلزم ذلك فالصواب ان يحمل على ان برهان التمانع المشار اليه فى الاية دليل على امتناع تعدد الواجب بان يقال لو وجد واجبان لكان كل منهما تام القدرة والارادة لان الواجب معدن لكل كمال ومبعد لكل نقصان ولو كان كذلك لامكن التمانع بينهما المستلزم للعجز او اجتماع النقيضين او ارتفاعهما

ونحو ذلك بل جميع ذلك مخلوق له سبحانه وتعالى بلا واسطة كما ان قدرتنا مخلوقة له تعالى والله خلقكم وما تعملون اي وخلق عملكم (فان قلت) اذا لم يكن لنا قدرة على ايجاد شيء فكيف ينسب لنا العمل وكيف يصح تكليفنا به ونخاطب به قال تعالى وقل اعملوا فسيري الله عملكم ورسوله وذلك كثير في الكتاب والسنة (قلنا) النسبة الينا ومخاطبتنا بتحصيله من حيث انه كسب او اكتساب لا من حيث انه ايجاد واختراع وتوضيح ذلك ان قدرته تعالى ابرزت الاشياء على طبق ارادته من العدم الى الوجود وهذا الابراز هو المسمى بالايجاد والاختراع وهو المراد بتعلق القدرة القديمة واما قدرتنا فقد تعلقت ببعض الافعال وهي الافعال الاختيارية اي التي لنا فيها الاختيار والميل والقصد من غير ايجاد واختراع وهذا التعلق على طبق ارادتنا هو المسمى بالكسب والاكتساب فتعلق قدرة الله تعالى على وفق ارادته تعلق ايجاد وتعلق قدرتنا على طبق ارادتنا تعلق كسب اي تعلق هو كسب لا ايجاد فافعالنا الاختيارية قد تعلقت بها القدرتان القدرة القديمة والقدرة الحادثة وليس للقدرة الحادثة تأثير وانما لها مجرد مقارنة فالله تعالى يخلق الفعل عندها لا بها كالاحراق عند مماسة النار للحطب فمن حيث انه خلق لنا ميلا الى الشيء وقصدا اليه وخلق لنا قدرة مصاحبة لخلقه تعالى ذلك الذي قصدناه نسب الينا ذلك الفعل وطلبنا به اذ هو في ظاهر الحال يتراءى انه فعل للعبد واذا نظر الى دليل التوحيد قطع الناظر بان الفعل ليس مخلوقا الا لله تعالى والا لزم الشريك له تعالى عن ذلك فعلم ان هذا التعلق عبارة عن مقارنة القدرة

(قوله فعلم ان هذا التعليق الخ) وهذه المقارنة سبب عادي لخلق الله تعالى الفعل في العبد يعني ان عادة الله جرت انه اذا تعلق قدرة العبد وارادته بالفعل تعلق قدرة الله وارادته بذلك الفعل في العبد فالمكسوب فعل وقع في محل قدرته

الحادثة من غير تأثير و بحسبه تضاف الافعال للعبد كقوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت و يترتب الثواب والعقاب بمحض الفضل او العدل و يسمى العبد حينئذ مختاراً وعند خلق الله تعالى الفعل في العبد بلا قدرة له مقارنة

فالكسب هو تلك المقارنة كذا يؤخذ من المواقف وهو المشهور عند مذهب الاشعري لكن قد صرح الاشعري في الابانة التي هي آخر مصنفاته والمعتمد من كتبه بتاثير قدرة العبد المستجمعة للشروط في فعله الاختياري باذنه تعالى وصرح بذلك ابن عساكر وغيره فمكسوب العبد نفس فعله الاختياري و كسبه فعله اياه بتاثير قدرته باذنه تعالى لا مستقلا كما يقول المعتزلي وهذا هو الذي صرح به الاشعري في الابانة التي هي آخر تصانيفه التي استقر عليها الاعتماد وغيره لا يعول عليه لكونه مرجوحاً ومرجوعاً عنه وقد رايت الالوسي اطال في هذا في تفسيره روح البيان عند قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الخ فارجع اليه ان شئت وقال الماتريدية والقاضي للعبد ارادة جزئية هي عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين من الفعل والترك صادرة من العبد اختيارا وليست بمخلوقة لله تعالى لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبادية ككون الفعل طاعة او معصية او من قبيل الحال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما ذهب اليه صدر الشريعة فلا يلزم ان يكون العبد موجدا وخالقاً لبعض الموجودات وتلك الارادة الجزئية سبب ناقص عادي لتاثير قدرة الله تعالى بخلاف ذلك عند الاشعري فان الارادة الجزئية وان كانت سبباً عادياً للتاثير الا انها من الموجودات الخارجية المخلوقة لله تعالى عنده فليس لقدرة العبد تاثيرا في شيء وان كان لها مدخل باعتبار السببية العادية ولذا سمي مذهبه بالجبر

يسمى مجبوراً ومضطراً وقد تفضل الله سبحانه علينا في هذه الحالة باسقاط التكليف ولو شاء لكلفنا عندها ايضاً والفرق بين الحركة الاختيارية

المتوسط لكن يلزم على ما قاله الماتريدية والقاضي ان يكون العبد مؤثرا في ذلك الامر الاعتباري الذي سموه ارادة جزئية ولا معنى للتأثير في الاعتباري الا التأثير في منشائه الموجود في الخارج فيكون العبد مؤثرا في شيء موجود في الخارج وهو باطل على انه لامؤثر في شيء من اتحاد الوجود الا الله وحده وقد شنع المعتزلة على الاشعري بان قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم و بانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة لا تستلزم التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب والفرق بينها و بين العلم ان القدرة تستلزم هذا الاعم ولا يستلزمه العلم واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح لان ترتبهما على الفعل بطريق جري العادة والله تعالى مالك الملك يتصرف كيف شاء وايضاً للفعل الاختياري عندهم مباد اربعة مرتبة اولها تصور الملائم والثاني الشوق الناشيء منه والثالث الارادة وهو ميل يعقبه اعتقاد النفع او هي تأكد الشوق الرابع صرف القوة المنبثة في الاعضاء ولا شك ان صرف القدرة مرتب على المبادي الثلاثة التي ليست باختيار العبد فلا فرق بين مذهب المعتزلة والاشاعرة الا باعتبار ان قدرة العبد مؤثرة عند المعتزلة دون الاشاعرة وهذا الفرق لا يؤثر في استحقاق الثواب والعقاب فان العبد مكره عندهم في افعاله والمكره لا يستحق الثواب والعقاب فما هو جوابهم فهو جوابنا فتدبر (قوله والفرق بين الحركة الخ) قال حجة الاسلام

والاضطرارية مما هو بديهي عند كل عاقل فبطل قول الجبرية بانه لا قدرة للعبد تقارن فعلا له اصلا بل هو مجبور ظاهراً و باطناً كالخيط المعلق في الهواء تميله الرياح بلا اختيار له في شيء اصلاً وقول القدرية بتاثير القدرة الحادثة في الافعال على طبق ارادة العبد والجبرية كفار قطعاً لان مذهبهم ينفي التكليف الذي جاء به الرسل عليهم السلام وفي كفر القدرية خلاف الاصح عدم كفرهم لانهم وان لزمهم اثبات الشريك لله تعالى الا انهم لما اثبتوا لله تعالى خلق العبد وقدرته وارادته صار فعل العبد في الحقيقة مخلوقاً له تعالى وعلم ايضاً انه لا تأثير للامور العادية في الامور التي اقترنت بها فلا تاثير للنار في الاحراق ولا للطعام في الشبع ولا للماء في الري ولا في انبات الزرع ولا للكواكب في انضاج الفواكه وغيرها ولا للافلاك في شيء من الاشياء ولا للسكين في القطع ولا لشيء في دفع حر او برد او جلبهما وغير ذلك لا بالطبع ولا بالعلة ولا بقوة اودعها الله فيها بل التاثير في ذلك كله لله تعالى وحده بمحض اختياره عند وجود هذه الاشياء «ومن» يقل من اهل الضلال كالفلاسفة

فان بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار اه (قوله والجبرية كفار قطعاً الخ) هو كذلك ان صرحوا بنفي التكليف واما ان كان بطريق اللزوم فلا لجواز ان يقولوا بالجبر والتكليف معاً لان كون العبد مجبوراً لا يمنع من تكليفه كما يؤخذ مما سبق في كلامه و يكون تكليفنا بالبعض دون البعض لانه لا يسئل عما يفعل (قوله كالفلاسفة) هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء وتحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث كلها ولا مؤثر سواه كما صرح به ابن سينا في الشفاء وصرح به الطوسي في شرح الاشارات ايضاً حيث قال شنع

« بالطبع » اي بتاثير الطبع اي الطبيعية والحقيقة بأن يقول ان الاشياء المذكورة تؤثر بطبعها « او » يقل « بالعلة » اي بتأثيرها بان يقول ان بعض الاشياء علة اي سبب في وجود شيء من غير ان يكون لله تعالى فيه اختيار والفرق بين تاثير الطبع وتاثير العلة وان اشتركا في عدم الاختيار ان التاثير بالطبع يتوقف على وجود الشرط وانتفاء المانع كالاحراق بالنسبة للنار فانه يتوقف على شرط مماسة النار للشيء المحرق وانتفاء مانع البلل فيه مثلا واما التاثير بالعلة فلا يتوقف على ذلك بل كلما وجدت العلة وجد المعلول كحركة الخاتم

عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي هي المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول وتجعل المراتب شروطاً معدة لافاضته وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذة اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافياً لما اسسوا و بنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار في التحصيل وان سالت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بريء من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو المبدأ الاول لا غير لكن قد يقال ما مر نقله عن بعض المحققين في مذهب الفلاسفة من ان المختار استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية الخ يدل على كون الوسائط فاعلة على ما يختاره لا شروطاً والات اذ لا استحالة في كون الشروط امورا اعتبارية عقلية قلت قد علمت هناك ان ظاهر ما اختاره غير مراد وقد سبق بيانه فتدبر ولا تعجل « قوله واما التاثير بالعلة الخ » فان قلت كيف هذا مع القول بالمعدات والوسائط على راي الحكماء قلت هم يجعلون ذلك من تمام العلة

بالنسبة لحركة الاصبع ولذا كان يلزم اقتران العلة بمعلولها ولا يلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها اي لتخلف الشرط او انتفاء المانع « فذاك » القائل « كفر » اي كافر او ذو كفر ويصح رجوع اسم الاشارة للقول المفهوم من يقل فالحمل ظاهر على معنى فقوله كفر فيكون القائل به كافرا لانه اثبت الشريك والعجز لله تعالى عن ذلك « عند » جميع « اهل الملة » اي ملة الاسلام والملة والدين والشريعة عبارة عن الاحكام الشرعية فهي متحدة بالذات لكنها مختلفة بالاعتبار لان الاحكام الشرعية من حيث انها تملى لتنقل ملة ومن حيث انها يتدين بها اي يتعبد بها دين ومن حيث انها شرعت اي بينها الشارع شريعة اي مشروعة « واعلم » ان الفلاسفة كما قالوا بتاثير الطبائع والعلل قالوا ان الواجب الوجود اثر في العالم بالعلة فهو تعالى علة فيه فلذا قالوا ان العالم قديم لانه يلزم من قدم العلة قدم المعلول فقد اثبتوا له تعالى عدم الاختيار وعدم القدرة ولا شك في كفرهم عند المسلمين والحاصل ان الفاعل بحسب الفرض والتقدير ثلاثة فاعل بالطبع وفاعل بالعلة وفاعل بالاختيار وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وكلها قال بها الفلاسفة والثالث كالانسان عندهم واما المسلمون فلم يقولوا الا بالاخير ثم هو مخصوص بالواحد القهار سبحانه وتعالى « ومن يقل » من اهل الزيغ ان هذه الامور العادية تؤثر « بالقوة المودعة » اي بواسطة قوة اودعها الله تعالى فيها كما ان العبد يؤثر بقدرته الحادثة التي خلقها الله تعالى فيه فالنار تؤثر بقوة خلقها الله تعالى فيها وكذا الباقي « فذاك » القائل « بدعي » نسبة للبدعة خلاف السنة لانه لم يتمسك بسنة السلف الصالح التي اخذوها عن النبي صلى الله عليه وسلم وليس بكافر على الصحيح لما تقدم واذا كان بدعياً

(فلا تلتفت) اي لقوله بل يجب الاعراض عنه والتمسك بقول اهل السنة من انه لا تاثير لما سوى الله تعالى اصلا لا بطبع ولا علة ولا بواسطة قوة اودعت فيها وانما التاثير لله وحده بمحض اختياره (فان قلت) ان بعض اهل السنة قال بالتاثير بواسطة القوة ورجحه الامام الغزالي والامام السبكي كما نقله السيوطي فكيف يكون القائل به بدعياً وفي كفره قولان (قلت) معنى القول بالتاثير بالقوة عند بعض ائمتنا ان الله تعالى هو المؤثر والفاعل بسبب تلك القوة التي خلقها الله تعالى في تلك الاشياء فالتاثير عنده لله وحده وان كان بواسطة تلك القوة واما القدرية فينسبون التاثير لتلك الاشياء بواسطة القوة ففرق بين الاعتقادين ومع ذلك فالراجح الاول وهو ان التاثير له وحده عندها لا بها وان جرت العادة بانه انما يحصل التاثير عندها ثم اشار غفر الله له الى برهان الصفات السلبية اجمالا بقوله لولم يكن اي انما وجب اتصافه بالصفات السلبية لانه لولم يكن « متصفاً بها » بان كان غير قديم او باق او كان مماثلا للحوادث او غير قائم بنفسه او غير واحد فيما مر « لزم حدوثه » تعالى عن ذلك اما القدم فظاهر واما البقاء فلانه لولم يكن متصفاً به لم يكن قديماً لان من ثبت قدمه استحال عدمه والا لكان جائزا لعدم فيحتاج الى مرجح وكل محتاج الى مرجح حادث واما القيام بالنفس فلانه لو قام بغيره لكان عرضاً وقد تقدم بيان حدوث الاعراض او كان صفة قديمة قائمة بموصوفها فيلزم ان لا يتصف بصفات المعاني لما مر وهو باطل واما المخالفة للحوادث فلانه لو ماثل شيئاً منها لكان حادثاً مثلها واما الوحدانية فلانه لو كان له نظير في ذاته

فتدبر وراجع « قوله قلت معنى القول الخ » اي فبين القوة وما قارنها ملازمة عقلية بحيث لا يصح التخلف وهذا القول قريب من قول الحكماء ان لم يكن عينه

او صفاته للزم العجز لما مر وكل عاجز حادث «وهو» اي الحدوث عليه تعالى «محال» لا يقبل الثبوت عقلا وهذا اشارة الى الاستثنائية فهو في قوة قولنا لكن حدوثه محال «فاستقم» تكملة ولا تخلو عن فائدة وانما كان حدوثه تعالى محالا «لانه يفضي» اي يؤدي «الى التسلسل» ان استمر العدد الى مالا نهاية له وهو محال لما مر «و» اي او يفضي الى «الدور» ان لم يستمر بان رجع الى الاول فيكون الاول متاخرا والمتاخر اولا «و» الدور «هو المستحيل المنجلي» اي الظاهر لظهور دليله وقد مر واذا كان كل من التسلسل والدور محالا فما افضى اليهما وهو الحدوث يكون محالا واذا كان الحدوث عليه تعالى محالا ثبت اتصافه تعالى بالصفات السلبية على ما تقدم بيانه وقد تقدم برهان كل صفة على حدتها تفصيلا ايضاً عند ذكرها والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ثم فرع على ما ذكره من صفات السلوب بعض اسماء وتنزيهات فقال «فهو» سبحانه وتعالى «الجليل» اي العظيم الشان الذي يخضع لجلاله كل عظيم ويستحقر بالنسبة لعظمته كل فخيم والاظهر ان الجلال يرجع للصفات السلبية والكمالية معا لا لاحدهما فقط كما قيل بكل (والجميل) اي المتصف بصفات الجمال والكمال من علم وحياة وقدرة وارادة وغيرها وانما تتم بالتنزيه عن كل عيب ونقص مما لا يليق بالجناب الاعز الاحمى ويندرج في ذلك اللطف والحلم والكرم والعفو وغير ذلك مما لا يحصى اذ هي ترجع للارادة او مع القدرة وبجلاله ترى

على مانقله الطوسي فافهم (قوله والاظهر ان الجلال الخ) والتفريع حينئذ باعتبار رجوعه للسلبية او باعتبارهما بناء على ما سياتي له من ان صفات الكمال انما تتم بالتنزيه عن كل عيب ونقص (قوله وانما تتم الخ) مراده بذلك بيان وجه التفريع

العارفين به تعالى من هيبته خاشعين ولجماله تراهم من حبه مولهين (والولي) اي مالك الخلائق ومتولي امورهم (والطاهر) اي المنزه عن كل ما لا يليق به (القدوس) من القدس وهو الطهر اي العظيم التنزيه عن كل نقص (والرب) اي المالك ومربي الخلائق (العلي) اي المرتفع القدر المبرأ عن كل عيب (منزه) اي هو منزه ومطهر «عن الحلول» في الامكنة او حلول السريان كسريان الماء في العود الاخضر «و» عن «الجهة» لشيء فلا يقال انه فوق الجرم ولا تحته ولا يمينه ولا شماله ولا خلفه ولا امامه (و) منزه عن «الاتصال» في الذات او بالغير وعن (الانفصال) فلا يقال انه متصل بالعالم ولا منفصل عنه لان هذه الامور من صفات الحوادث والله ليس بحادث وقد نقدم ان العالم وان عظم في نفسه فهو في جانب باهر قدرته كأنه ليس بشيء فكيف يكون العلي الكبير الغني القدير حالاً او متصلاً او منفصلاً في شيء حقير فقير هو في نفسه عدم قال العارف ابن عطاء الله في الحكم ايا عجبا كيف يظهر الوجود في العدم ام كيف يثبت الحادث مع من له وصف القدم اه سبحانه قد دلت على وجوب وجوده آياته وشهدت بوحدانيته مصنوعاته واشتبه الامر على اقوام وقوفا مع الامور العادية وتمسكا بظواهر نصوص شرعية فقال قوم بالجهة

مع كونه راجعاً لصفات الكمال على الصفات السلبية (قوله الولي الخ) ولا يكون كذلك الا المنزه من كل عيب ونقص (قوله منزه عن الحلول الخ) نقدم الكلام على ذلك فارجع اليه (قوله فقال قوم بالجهة) منهم ابن تيميه فان له ميلا عظيما الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها حتى قال بعض المحققين رايت في بعض تصانيفه انه قال لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم او يقال طلبته

وقال آخرون بالجسمية ويلزم منها الحلول والاتصال او الانفصال تعالى الله
عن ذلك علوًّا كبيرًا واجاب ائمتنا سلفهم بان الله تعالى منزه عن صفات
الحوادث مع تفويض معاني هذه النصوص اليه تعالى ايثارا للطريق الاسلم
وما يعلم تاويله الا الله وخلفهم بتعيين محامل صحيحة ابطالا لمذهب الضالين

في جميع الامكنة فلم اجده اه ومحصل كلامهم ان الشرع ورد بتخصيص جهة
فوق ولذا يتوجه اليها في الدعاء كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ولا يخفى
بطلانه على ذي فطنة واحتمال ما ورد للمجاز (قوله وقال آخرون بالجسمية)
منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم
وقال بعضهم انه نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم
من يقول على صورة انسان فمن قائل انه شاب امرد اجرد جعد قطط ومن قائل
انه شيخ اشمط الراس ومنهم من قائل هو في جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من
العرش و يجوز عليه الحركة والانتقال و يئط العرش تحته اطيط الرحل الجديد
تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربعة اصابع ومنهم من قال
هو محاذ للعرش غير مماس له و بعيد عنه بمسافة متناهية وقيل غير متناهية ولم
يستنكف هذا القائل من جعل غير المتناهي محصورا بين حاصرين ومنهم من تستر
بالبلكفة وقال انه جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه
ليست كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى
لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف القائلين بانه جسم حقيقة
قال الشيخ ابن عربي في الفتوحات العجب من هذه الطائفة يعني الظاهرية القائلين
بالجهة والجسمية انهم تركوا النص الصريح وهو قوله تعالى ليس كمثله شيء

وارشاداً للقاصرين فحملوا اليد على القدرة والوجه على الذات والاستواء على الاستيلاء وهكذا نظراً الى الطريق الاحكم وذهاباً الى ان الوقف في الآية على والراسخون في العلم ومن ثمّ قيل ان طريق السلف اسلم وطريق الخلف اعلم والحاصل انه لا بد من تاويل اي حمل اللفظ على غير ظاهره الاّ ان الخلف عينوا المحامل فتاويلهم تفصيلي وتاويل السلف اجمالي فقول العلامة اللقاني

وكل نص اوهم التشبيها اوله اي تفصيلا وقوله او فوض اي بان تؤوله اجمالا على معنى انك لا تعين له محملا بدليل قوله بعده ورم تنزيها واوفي كلامه رحمه الله للتخيير «و» منزه ايضاً عن (السفه) وهو وضع الشيء في غير محله اذ هو المدبر الحكيم الخبير العليم ولذا قال بعض اهل العرفان لما شاهد من عجيب الاتقان ليس في الامكان ابدع مما كان ولما فرغ من الكلام على الصفات السلبية شرع في بيان صفات المعاني وقدمها لانها من باب التخلية والمعاني من باب التحلية وشأن التخلية ان تقدم على التحليه فقال (ثم المعاني) اي ثم بعد ان عرفت ما تقدم من النفسية والسلبية فيجب عليك معرفة الصفات المساة بالمعاني لان كل واحدة منها معنى قائم بذاته تعالى ومرادهم بصفات المعاني الصفات الوجودية اي التي لها وجود في نفسها قديمة كانت او حادثة كعلمه وقدرته تعالى وكعلمنا وقدرتنا والبياض والسواد والحاصل ان الصفات ان كانت وجودية سميت صفات معان وان لم تكن وجودية فان كان مدلولها عدم امر لا يليق سميت سلبية وان لم يكن مدلولها عدماً فان كانت واجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة سميت صفة نفسية وحالاً نفسية كالوجود وكالتحيز للجرم وقبوله للاعراض وان كانت معللة بعلة بان كانت واجبة للذات ما دامت علتها

سميت معنوية كالعالمية والقادرية اي كون الذات المتصفة بالعلم عالمة وكون المتصفة بالقدرة قادرة نسبة الى المعاني وهي (سبعة للرائي) اي الناظر المتامل ثم فسرها بقوله (اي علمه) وما عطف عليه « المحيط بالاشياء » كلها واجبها وجائزها ومستحيلها فليس مراده بالاشياء الموجودات فقط كما هو المتعارف عندهم وهو صفة ازلية تنكشف بها الموجودات والمعدومات على ما هي عليه

وعملوا بالنصوص المحتملة اه (قوله اي علمه الخ) لان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها فان دلالة الفعل المتقن على علم الفاعل بديهية فان كل من رأى خطًا او نقشًا حسنًا ينتقل منه الى علم كاتبه ونقاشه على قدر حسنها واتقانها ومن يفكر في بدائع الآيات السماوية والارضية من خلق الافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات والحيوان على اتساق وانتظام واتقان واحكام بحيث تحار فيها العقول والافهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة والتشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية والحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد للكثير سبيلا فكيف اذا رقي الى عالم الروحانيات الارضية والسماوية والى ما يقول به الحكماء من المجردات كما قال تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر الى آخر الآية وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل الشامل (وقوله بالاشياء كلها الخ) اي الماهيات كلها كلية كانت او جزئية ذاته تعالى او غيرها موجودة او معدومة حقيقية او اعتبارية فبطل قول من زعم انه لا يعلم شيئًا او لا يعلم البعض اما ذاته كما قال به بعض او الجزئيات المادية كما قال به بعض آخر والمراد بالكل ما يطلق عليه

انكشافاً لا يحتمل النقيض بوجه و(حياته) تعالى وهي صفة ازلية توجب صحة

الجميع افرادياً كان او مجموعياً فبطل قول من قال انه لا يعلم المجموع الغير المتناهي واشتهر عن الحكماء انكار علمه تعالى بالجزئيات وكثر تشنيع الطوائف عليهم لكن استدلالهم على علمه تعالى بانه يعلم ذاته واذا علم ذاته علم جميع ما عداه اما الاول فلان العلم حضور المجرد عند المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شانه تعالى لان ذاته مجرد غير غائبة عن ذاته فيكون عالماً بذاته والتغاير الاعتباري كاف كما صرحوا به واما الثاني فلانه تعالى مبدأ لجميع ما سواه اما بالذات واما بالواسطة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول تدل على انهم قائلون بشمول علمه تعالى للجزئيات وانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لا يعلمها بطريق الاحساس والتخيل بل يعلمها كعلمه بذاته الجزئية وسائر المجردات الجزئية وبيانه يحتاج الى طول وقد بسط في محله فراجع (قوله وهي صفة الخ) بيان ذلك ان الكل متفقون على كونه تعالى حياً واستدلوا عليه بانه تعالى عالم قادر وكل من شانه كذلك فهو حي لكن اختلفوا في معنى كونه حياً فذهب الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان حياته تعالى عبارة عن صحة العلم والقدرة والجمهور من الاشاعرة الى انها صفة توجب تلك الصحة واستدلوا على ذلك بانه لولا تلك

(قوله كعلمه الخ) مراده التشبيه في عدم الاحتياج الى الآلات وانه ليس بطريق التخيل والاحساس فكما ان علمه على الوجه الكلي لا يشبه علمنا على ذلك الوجه كذا علمه على الوجه الجزئي لا يشبه علمنا على ذلك الوجه حتى يلزم انه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي يكون علمه بطريق الاحساس والتخيل فيتوقف على الآلات وهو محال في حقه تعالى فلا حاجة الى القول بانه يعلمها على الوجه الكلي المنطبق عليها في الخارج لانه لا يجدي نفعاً فافهم اه منه

الصفة الموجبة لكان اختصاص صحة العلم والقدرة الكاملين به اختصاصاً من غير مخصص ورجحاناً من غير مرجح واللازم باطل وهذا الدليل منقوض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلانه جار في اختصاص تلك الصفة الموجبة فانها خاصة به ايضاً فان احتاج اختصاصها الى مخصص آخر يلزم التسلسل وان لم يحتج بل اختصت باقتضاء الذات فليكن المختص بالاقتضاء نفس الصحة لا الصفة الموجبة لها فلذا قال صاحب المواقف بعد ايراد هذا النقض فمن اراد اثبات زيادة الحياة فعليه بالدليل اه وما قيل في صفة الحياة من عدم الدليل على زيادتها يقال في غيرها من باقي الصفات مثلها كما صرح به كثير من المحققين كصاحب المواقف وغيره واما ما اشتهر عن الشيخ الاشعري من انه يثبت الصفات زائدة على الذات والمعتزلي ينفي ذلك فهذا من فهم الاصحاب من مجمل كلام الاشعري وهو خلاف التحقيق من مذهبه والذي فهمه صاحب المواقف من كلام الشيخ انه وقع في مقابلة قول بعض المتوغلين في تقليد ظواهر الفاظ الحكماء من انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة الخ فعجب من قول ذلك القائل ونفاه بالضرورة واثبت انه له علما وقدرة الخ وقال لايجوز نفيها لان نفيها ينفي الحمل ونفي الحمل لايجوز اذ يكون نفي القدرة مثلا تناقضاً مع اثبات القادر مثلا الذي هو بمعناها عند التحقيق لانها مبداؤه الا انها ليست غير الذات ولا زائدة عليها بحسب الخارج ولا عيناً لها بحسب المفهوم فالكل في الوجود واحد والمعتزلة لعدم فهم كلام الشيخ شنعوا عليه مع انه رحمه الله تعالى لا يريد الا ما هو كلمة الوفاق بين اكثر الطوائف من حكماء وصوفية ومعتزلة وهو انه ليس في الخارج صفات زائدة على الذات وانما ذلك بالصدق والحمل فقط والتخالف في المفهومات ولله در صاحب المواقف حيث وقف على مراد الشيخ رحمه الله تعالى دون كثير من

العلم والارادة (وقدرة) وهي صفة ازلية يتاتى بها ايجاده الممكن واعدامه

الاصحاب كيف لا يكون مراد الشيخ ما ذكر ولو قلنا بان الصفات زائدة على الذات موجودة في الخارج فاما ان تكون واجبة الوجود لذاتها فيلزم ان لا تكون مفتقرة الى الذات في الوجود ضرورة ان واجب الوجود لذاته هو ما لو نظر الى ذاته من حيث هو ذاته كان موجودا وهذا مما لا شبهة فيه لاحد فتكون الصفات مستقلة بالوجود فلا تكون صفات وهو خلف و يلزم عليه ايضاً لزوماً واضحاً تعدد الذوات القدماء وهو اشنع من مقالة النصارى بتعدد الاقانيم واما ان تكون واجبة بغيرها ممكنة لذاتها فتكون حادثة و يلزم قيام الحادث الخارجي بذاته تعالى فيقتضي حدوث الذات ايضاً لملازمتها للذات وهو محال ايضاً ولا يلزم من نفي زيادة الصفات نفي الصفات ليكون كفرا لان حاصل نفي الزيادة نفي الصفات الحقيقية الزائدة على الذات لا نفي مطلق الصفات ولو كانت اعتبارية هي عين الذات وتعددها بالاعتبار ولذا قال الدواني واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غيره فانما يتراآى له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى باسا فى اعتقاد احد طرفي الاثبات والنفي في هذه المسئلة اه وعلى هذا فما قاله في المواقف من ان المعتزلة كفرت في ستة امور منها نفى الصفات ففيه نظر ظاهر الا ان يحمل على التنفير عن مذهبهم واما تفصيلا فلان الرجحان بلا مرجح انما يلزم لو صح ان يثبت لغيره تعالى ذلك العلم والقدرة والا فلا فاسئل الله التوفيق (قوله وقدرة وهي الخ) هذا مذهب

الشيخ القائل باثبات الصفات الموجودة الزائدة وقال عبد الحكيم التحقيق ان القدرة نفس التمكن من الفعل اذ لا دليل على امر سواه كما في شرح المقاصد اه والمراد من التمكن كونه بحيث يصح منه الفعل والترك اي يصح منه ان يوجد وان لا يوجد فالقادر من يصح منه الفعل والترك ولا يكون شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وانكروا القدرة بالمعنى المذكور واثبتوا الايجاب واما ما في شرح المواقف من ان كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فانه متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حق الباري تعالى ففيه بحث لان المشيئة عند المليين عبارة عن القصد وتعلق القصد باحد الطرفين غير لازم لذاته فلهذا يصح كل منهما بدلا عن الآخر وعند الحكماء عبارة عن علمه بالنظام الاكمل وهو لازم لذاته تعالى بطريق الايجاب فلذا كان مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق فالاتفاق بين الفريقين ليس الا بحسب اللفظ فقط والمراد من الصحة في قولنا بحيث يصح الخ الامكان الوقوعي الخاص اي انه لا يجب للفاعل شيء من جانبي الفعل والترك لا لذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري له بالنسبة اليه وان لم يكن ضروريا بالنسبة لغيره فلا يكون وجوب الفعل بواسطة تعلق

(قوله ان القدرة الخ) اي فهو امر اعتباري وليست امرا موجودا زائدا على الذات اه منه

و (ارادة) وهي صفة ازلية تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من وجود او عدم ومقدار وزمان ومكان وجهة اذ لو لم يتصف بواحدة من هذه الصفات الاربعة لا تصف باضدادها من جهل وموت وعجز وعدم قصد الى شيء والمتصف باضدادها لا يمكنه ان يخلق شيئاً من العالم البديع الاتقان كيف والعالم موجود على اتم النظام وسياتي لهذا مزيد بيان ثم ذكر مسئلة تتعلق

الارادة الازلية بجانب الفعل منافياً لكون الفاعل تعالى مختارا فيه على مذهب المتكلمين لان تعلق الارادة الازلية بهذا الجانب لم يكن ضروريا له تعالى لا للذاته ولا لامر خارج ضروري له بالنسبة اليه والوجوب بالاختيار يحقق الاختيار « قوله ارادة وهي الخ » اي مغايرة للعلم والقدرة قال في شرح المقاصد اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه تعالى مريد وشاع ذلك في كلام الله وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ماثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده سواء لاحظ الطرف الاخر كما في الفاعل المختار او لم يلاحظ كما في الواجب فانطبق اطلاق المريد على جميع المذاهب كما لا يخفى لكن كثر الخلاف في ارادته تعالى فعندنا [illegible]ديمة زائدة على الذات قائمة به على ماهوشأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لابمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بذاته تعالى وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولاساه وعند الفلاسفه هو العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله تعالى العلم به تعالى ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل

بالارادة وقع فيها النزاع بيننا و بين المعتزلة بقوله « وكل شيء كائن » اي موجود من الجواهر والاعراض وهذا مبتدا وجملة قوله « اراده » اي اراد وجوده خبره فلا يقع في ملكه تعالى الا ما يريد وهذا اذا كان الكائن قد امر الله به كايمان ابي بكر رضى الله عنه وكذا ايمان بقية المؤمنين بل «وان يكن بضده » اي بضد ذلك الكائن « قد امرا » بالف الاطلاق والضمير يعود عليه تعالى اي وان كان ذلك الكائن قد امر الله تعالى بضده ككفر ابي جهل لعنه الله وكذا

من المصلحة اه مع زيادة ايضاح فقول الاشاعرة صفة رد لضرار وقولهم مغايرة للعلم رد للفلاسفة والكعبي ومحققي المعتزلة وقولهم قديمة قائمة بالذات رد للكرامية والجبائيه والنجار بناء على ان القديم من الموجودات الخارجية كالحادث فلا تكون الصفة السلبية قديمة وان كانت ازليه كالاعدام الازليه ورد للكعبي في ارادته لفعل غيره لان مراده من الامر الكلام اللفظي الحادث فطي هذا تعرضهم لمغايرتها للقدرة لدفع توهم انها عينها وان لم يذهب اليه احد اذ الكل متفقون على ان مجرد القدرة لا يكفي في الايجاد بل لابد من مخصص استدل الاصحاب بان نسبة الممكنات الى ذات الفاعل سواء فلا بد من مخصص به يصح كون الفاعل فاعلاً لشيء معين ولا يكون ذلك المخصص امرا منفصلاً عن الفاعل كاستعداد القابل لان نسبة الذات الى ذلك الامر المنفصل وغيره سواء ايضاً فيحتاج الى مخصص اخر و يتسلسل وايضاً احتياج الواجب الى امر منفصل في فاعليته قطعي البطلان فلا بد ان يكون ذلك المخصص صفة قائمة بذاته وليس صفة الحياة الغير المتعلقة بشيء من الممكنات لان نسبتها الى جميع الممكنات سواء كنسبة الذات فلا تصلح للتخصيص فلا بد ان يكون تلك الصفة مما يتعلق بالممكنات وليست صفة القدرة

كفر بقية الكافرين فانه كائن وقد امر الله بضده وهو الايمان ونهى عنه ومع ذلك هو مراد له تعالى بدليل وقوعه والحاصل ان كل كائن اي واقع فهو مراد له تعالى سواء امر به ام لا ومفهومه ان مالم يكن فهو غير مراد الوقوع سواء امر به كالايمان من ابي جهل اولم يامر به كالكفر من المؤمنين فالاقسام اربعة كما ياتي واذا عرفت ذلك (فالقصد) يعني الارادة (غير الامر) بالشيء بل ولا

لانها وان تعلقت بها لكن نسبة تعلقها بها سواء لان مايفيده تعلق القدرة هو صحة الصدور عنه تعالى وجميع الممكنات مشتركة في هذه الصحة اذ كما صح صدور هذه الصفة ككون هذا الجسم ابيض في هذا الوقت صح صدور الآخر ككونه اسود في ذلك الوقت كما صح صدور كل من الضدين في هذا الوقت صح في كل وقت من الاوقات فلا يكون تعلق القدرة مخصصاً بل لابد ان تكون تلك الصفه المخصصه متعلقة باحد الضدين دون الاخر وفي وقت معين دون سائر الاوقات وهي الارادة اذ لايصح تعلقها بالضدين في وقت واحد والا لتحقق الضدان او تخلفا او احدهما عن الارادة والاول باطل بالضرورة وكذا الثاني لاستلزامه عجز الواجب تعالى مع ارادة الضدين في وقت واحد لكونها ارادة محال لاتصدر عن ذي شعور وليست صفة العلم لان التصوري منه تعلقه اشمل من تعلق القدرة فعدم كونه مخصصاً اولى والتصديق المختص بجانب الواقع تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعاً له والا لزم الدور ولا يجوز ان يكون العلم ببعض الاشياء مخصصاً للبعض الآخر كما

(قوله فلا يكون الوقوع الخ) فلا يكون مخصصاً فبطل قول من قال انه المخصص وقوله والا لزم الدور لان العلم بالوقوع بالفعل انما يكون بعد الوقوع فالوقوع سابق فلو كان العلم به هو المخصص لزم ان يكون ذلك العلم سابقاً على الوقوع ضرورة وجوب تقدم المخصص وهذا مما لا شبهة فيه فاندفع ماورد على لزوم الدور وقد بين في محله فراجع اه منه

يستلزمه كما انه لا يستلزمها لما علمت انهما قد يجتمعان في شيء كايمان ابي بكر وقد ينفردان وذلك لان الارادة صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه والامر يرجع للكلام النفسي كالنهي (فاطرح) اي اترك (المرا) وهو الجدال والنزاع الباطل من المعتزلة الذاهبين الى انه تعالى يقع في ملكه ما لا يريد بناء على اتحاد الارادة والامر وهو تعالى لا يامر بالفحشاء فلا يريد القبائح كالكفر والمعاصي والا لزم انه يأمر بها وهو باطل وحينئذ فهو تعالى لم يرد من الفاسق الا ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته قالوا ولان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده فعندهم اكثر ما يقع من افعال العباد ليس بارادة الله ولا بخلقه

ذهب اليه محققوا المعتزلة حيث قالوا ان العلم بترتب النفع على ايجاد النافع مخصص للنافع بالوقوع ويسمى ذلك العلم عندهم بالداعي وهو الارادة عندهم ولذا ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض وقالوا وجوب الفعل مع الداعي لاينافي الاختيار بل يحققه لان الواجب تعالى موجب في تعلق علمه بجميع المعلومات فلو كان المخصص الموجب للوقوع هو العلم بالنفع كان ذلك المخصص لازماً للذات فيكون فعله تعالى واجباً لامر خارج ضروري للفاعل وهو ينافي الاختيار بالمعنى الاخص قطعاً فلا يكون الواجب مختارا بهذا المعنى بل يؤول الى قول الفلاسفة بالاختيار الجامع للايجاب بخلاف ما اذا كان المخصص تعلق الارادة الازلية فان ذلك التعلق غير لازم لذات الواجب كما تقدم وان كان ازلياً دائماً لامكان تعلقها بالضد الآخر بدل الضد الواقع وما اورد السيد الشريف من ان

قوله وهو ينافي الاختيار الخ) اي مع موافقتهم لنا في ثبوت الاختيار بالمعنى الآخر ونفي القول بالاختيار الجامع للايجاب اه منه

وايجاده وانما هو بمراد العبد وايجاده وهو شنيع هذا ونحن نمنع اتحاد الارادة والامر بدليل ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن والقبيح انما هو كسب القبائح والاتصاف بها لا خلقها وارادتها و بالجملة ما ذهبوا اليه يشهد بفساده العقل والنقل (فقد علمت) من قولنا وكل شيء كائن اراده الخ منطوقاً ومفهوماً (اربعا اقساماً) عطف بيان لاربع (في الكائنات) جمع كائنة اي ذات كائنة القسم الاول مامور به ومراد كايمان ابي بكر الثاني عكسه كالكفر منه الثالث مامور غير مراد كالايمان من ابي جهل الرابع عكسه ككفره (فاحفظ) هذا

التعلق الازلي ان كان لازماً لذات الواجب فلا اختيار لعدم امكان تعلقها بالضد الآخر بدل التعلق بالاول حينئذ وان لم يكن لازماً جاز انفكاك الارادة وتجدده وهو محال فمدفوع لانا نختار الثاني واللازم تجدد التعلق وحدوثه لا حدوث نفس الارادة المتعلقة والمحذور في الثاني لا في الاول لجواز حدوث التعلق وتجدده بلا مخصص لذلك التعلق بالوقوع من الفاعل المختار فلا دور ولا تسلسل (قوله ونحن نمنع الخ) لنا ان نقول ايضاً ان الامر امران امر تكويني يحصل به وجود الاشياء وهو تابع للارادة ويعم جميع الكائنات فالطاعات والمعاصي كلها مامورة بهذا الامر ومرادة ولا يتعلق بهذا الامر طاعة ولا معصية ولا ثواب ولا عقاب لانه يتعلق بالاشياء على العدم وامر تشريعي شرعه الله بعباده وكلفهم به ودون في كتب الشريعة وهذا الامر يتعلق به الطاعة والمعصية والثواب والعقاب والرضا والسخط والكفر والمعاصي ليست مامورة بهذا الامر والمعتزلة لم يفرقوا بين الامرين فقالوا ما قالوا وخبطوا خبط عشواء (قوله بدليل ما شاء الله الخ) الظاهر ان المراد ما شاء الله تعالى وجوده وجد وما لم يشأ وجوده لم يوجد فيشكل بنحو

(المقاما) فانه قد زلت فيه اقدام المعتزلة ومعرفته واعتقاده على الوجه المتقدم هو مذهب اهل السنة من سلف الامة وخلفهم وخامس صفات المعاني (كلامه) تعالى وهو صفة ازلية نفسية ليست بحرف ولا صوت تدل على جميع

الكفر الا ان يحمل على دواعيه الموجودة و يحتمل ان يحمل على معنى ما شاء الله تحققه من وجود الموجودات وعدم المعدومات تحقق ومالم يشاء تحققه منهما لم يتحقق فلا اشكال وهذا هو الاوفق بتعلق ارادته تعالى باحد جانبي الفعل والترك وعلى التقريرين كلمة ما من الفاظ العموم فالمراد كل مشاء كائن وكل ما ليس بمشاء ليس بكائن بلا فرق بين افعاله تعالى وافعال العباد فتخصيص المعتزلة اياها بغير افعال العباد من غير دليل (قوله كلامه) لاجماع الانبياء على انه متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثباته بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علماً ضروريًا برسالتهم منه تعالى وتصديقهم وتصديقهم بخلق المعجزة فتثبت رسالتهم بدون توقف على ثبوت صفة الكلام وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقول المعتزلي مستدلا بان المتكلم في اللغة والعرف من اتصف بالتكلم والتكلم معناه خلق الكلام فان الانسان المتكلم انما يخلق الحروف والالفاظ في الهواء المتموج في المخارج لان اطلاق المتكلم باعتبار قيام الكلام لا باعتبار ايجاده بدليل انه لو اوجده في غيره لم يصح اطلاق المتكلم عليه في العرف واللغة وقيام الحروف بالمتكلم قيامها بالمخارج التي هي جزء منه ولذا عرف الحرف بانه صوت يعتمد على مخرج و كونها حاصلة من تموج

(قوله والتكلم معناه الخ) سياتي ان معناه عند الاشاعرة الاتصاف بالكلام لا خلق الكلام فما قاله المعتزلي ممنوع اه منه

المعلومات «و» سادسها « السمع و» سابعها « الابصار » يعني البصر فقد اطلق اسم المسبب واراد السبب مجازاً يدل على مراده ان الكلام في المعاني وكذا ما ياتي في التعلق ولو قال ثم البصر لكان اوضح والسمع والبصر صفتان ازليتان ينكشف بهما جميع الموجودات انكشافاً تاماً والانكشاف بهما يغاير الانكشاف بالعلم كما ان الانكشاف باحداهما يغاير الانكشاف بالاخري ثم فرع على صفات

الهواء في المخارج لا ينافي قيامها بالمخارج والقرآن ناطق باسناد الكلام اليه تعالى في كثير من الآي والاسناد يقتضي القيام والاتصاف ولا ضرورة في صرفه عن الظاهر (قوله والسمع والابصار) هما ثابتان باجماع اهل الاديان (قوله والانكشاف بهما يغاير الخ) اعلم ان الفلاسفة والكعبي وابا الحسين البصري من المعتزلة قالوا برجوعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات بدليلين احدهما انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به وهو محال في حقه تعالى ثانيهما ان اثبات السمع والبصر في الازل بلا مسموع ومبصر خروج عن المعقول وخالفهم الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية حيث قالوا بكونهما غير العلم واجابوا عن دليلهم الاول بان كونهما مع التأثر لا يقتضي كونهما عين التأثر او مشروطين به ولو سلم فيجوز ان لا يكونا في حقه تعالى كذلك وقياس الغائب على الشاهد فاسد مع المخالفة في حقيقة صفاتهما . وعن الثاني بان انتفاء التعلق في الازل لا يوجب انتفاء نفس الصفة كما في سمعنا و بصرنا اذ يوجدان بدون التعلق واستدلوا على مغايرتهما للعلم بظواهر الآيات والاحاديث ولا صارفة عن الظواهر اذ لا دليل على امتناع السمع والابصار بدون الآلتين المعروفتين قال شارح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر

صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علماً بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات اه فظهر ان الاشعري يخالف الفرقة الاولى في قولهم يتوقف السمع والبصر على الالتين المعروفتين ويخالف كلام الفريقين في قولهما بان الاحساس ليس من افراد العلم بل هو ادراك آخر يوجد في جميع الحيوانات بخلاف العلم وتحقيق هذا المقام انه لا شبهة في انه اذا علمنا شيئاً علما تاما قبل الابصار مثلا ثم شاهدناه بالبصر مثلا حصل هناك ادراك آخر اجلى واوضح من الاول لانه ادراك لذلك الشيء على الوجه الجزئي والاول على الوجه الكلي وانما الشبهة في امرين احدهما ان ذلك الادراك الجزئي هل يتوقف حصوله على الالة الجسمانية كما ذهب اليه الفرقة الاولى اولا يتوقف كما ذهب اليه الثانية مع الاشعري ثانيهما ان ذلك الادراك الجزئي هل هو نوع مغاير لنوع العلم كما ذهب اليه غير الاشعري اومن افراد العلم كما ذهب اليه الاشعري فللعلم عنده تعلقان ازلي وحادث عند حدوث المسموعات والمبصرات واما عند غيره فليس للعلم الا تعلق واحد ازلي ابدي فما ذكره الخيالي حيث قال هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة واولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه

قوله بخلاف العلم فيه ان جمهور المتكلمين جوزوا ثبوت العلم للنحل والعنكبوت وغيرها من الحيوانات اللهم الا ان يكون ذلك التجويز منهم مبنيا على تجويز عقل للحيوانات وراء الاحساس اه منه

(قوله ان ذلك الادراك الجزئي الخ) اي على وجه الاحساس والتخيل وليس ان كل ادراك جزئي يتوقف على الالة والا ورد ان الله يدرك ذاته ادراكاً جزئياً بدون آلة فافهم اه منه

المعاني في الجملة اذ التفريع انما يظهر على الاربعة الاول قوله (فهو الاله) اي

يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجوده بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به اي باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس فلا تنحصر الصفات في السبع ففيه نظر من وجوه اما اولا فلما علمت من ان اثبات تعلقين للعلم انما ينطبق على مذهب الاشعرى فقط واما ثانيا فلان للعلم شخصين من التعلق عند الاشعرى لانوعين لما نبه عليه السيد الشريف في بحث ان الاحساس علم عند الاشعري فى دفع ايراد السعد على العضد حيث جوز كونهما نوعين او شخصين بانه على تقدير كونهما نوعين يكون النزاع لفظيا لان مراد الجمهور ان العلم نوع والاحساس نوع آخر من ان التعرض بالنوعين لمجرد الاستظهار واما ثالثا فلان ما اورده من لزوم عدم انحصار الصفات في السبع مدفوع عن الفرقة الثانية بان الظاهر ان كلا من السمع والبصر اعنى الادراك الحاصل بهما مسبب عام للآلتين فربما يحصل بدون آلة وغيرهما من الاحساسات ادراكات بشرط الحواس فيكون كل منها مسببا مساويا موقوفا على الحاسة لا بمعنى ان ايجاده تعالى لذلك الادراك فينا موقوف على الحاسة فانه خلاف المذهب بل بمعنى ان واضع اللغة انما وضع الذوق مثلا على الادراك المرتب على الذائقة بشرط ترتبه عليها فيستحيل توصيفه تعالى بها بخلاف السمع والبصر فانهما انما وضعا للادراك الحاصل لنا بالسامعة والباصرة لكن لا بشرط حصوله بهما على ان الشرع لم يرد بتوصيفه بها بخلاف السمع والبصر (قوله فهو الاله) الفاعل المختار فان قلت ان الحنفية ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض كما في شرح المقاصد فجعلوا العلم

المعبود بحق «الفاعل المختار» اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وربك يخلق ما يشاء ويختار لا أنه فاعل بالطبع او بالعلة خلافا للفلاسفة الملعونين ولذا قالوا بقدم العالم لانه يلزم من قدم العلة قدم المعلول ونفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية وهو مذهب باطل وكفر صراح ومما يدل على بطلانه تنوع العالم الى انواع مختلفة

بترتب المصالح علة لتعلق الارادة بالوقوع فكيف يصح لهم القول بكونه تعالى مختارا بمعنى صحة الفعل والترك مع ان الذات توجب العلم والعلم يوجب تعلق الارادة وتعلق الارادة يوجب الفعل قلت يجاب بمنع ايجاب العلم بترتب المصلحة لتعلق الارادة بل هو مرجح ترجيحا غير بالغ حد الوجوب وما قيل اذا لم يبلغ الترجيح حد الوجوب جاز وقوع الراجح في وقت وعدم وقوعه في وقت آخر مع ذلك المرجح فان كان اختصاص احد الوقتين بالوقوع بانضمام شيء آخر الى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحا والا لزم الترجيح بلا مرجح بل يلزم ترجيح المرجوح في عدمه في الوقت الآخر لان الوقوع كان راجحا بذلك المرجح فمدفوع بان المرجح بالنسبة الى وقت ربما لا يكون مرجحا بالنسبة الى وقت آخر بل يكون منافيا للمصلحة فلا يلزم ترجيح احد المتساويين اوالمرجوح في وقت آخر بل يلزم ترجيح الراجح في كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح اللائقة بالاوقات فتتعلق ارادته بوقوع كل ممكن في وقت لترتب المصلحة اللائقة بذلك الوقت على وجوده فيه وبعدم وقوعه في وقت اخر لترتب المصالح اللائقة بذلك الوقت على عدمه اي فالترجيح هنا بمعنى اعتبار او قوة الداعي لا بمعنى مرجح الوجود على العدم الذى هو مفيد الوجود لان مالم يجب بالايجاد ولا يوجد بلا شبهة فلا اشكال اصلا فتدبر (قوله خلافا للفلاسفة) قد علمت تحقيق مذهبهم مما سبق وقولهم بقدم العالم لانهم قالوا ايجاده

فبعضه جماد و بعضه حيوان و بعضه ظلماني و بعضه نوراني و بعضه حلو و بعضه مر الى غير ذلك كما اشار له الكتاب العزيز في كثير من الآى قال تعالى تسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون فهذا يشير الى ان هؤلاء الخاسرين ليسوا بعقلاء اذ فعل العلة والطبيعة ليس الا شيئاً واحدا غير مختلف افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الارض كيف سطحت افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج والارض مددناها والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل زوج بهيج ولكن من يضلل الله فماله من هاد ومما بنوه على مذهبهم عدم المعاد الجسماني وقد زخرفوا مذهبهم بشبه ظنية خيالية كسراب

تعالى للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه كما تقدم فتبصر (قوله ومما بنوه على مذهبهم الخ) وذلك لان المعاد الجسماني على ما جاءت به الشرائع باعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر فيلزم الخلاء في زمن العدم المتخلل بين العالمين و ينفك العلة على المعلول وكل ذلك محال عندهم وقيل وجه البناء انهم قائلون بقدم العالم وما ثبت قدمه استحال عدمه ثم اعلم ان الاقوال في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول بثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة الثاني ثبوت المعاد الروحاني وهو قول الفلاسفه الالهيين والثالث ثبوتهما معاً وهو قول اكثر المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وكثير من الصوفية الرابع عدم ثبوت شيء منهما وهو قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين الخامس التوقف في ذلك وهو منقول عن جالينوس وقد صرح ابن سينا بان معنى نفي الجسماني عند الحكماء نفي ثبوته من طريق العقل وان ما هو منقول من المعاد

بقيعة يحسبه الظآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً فضلوا واضلوا حتى ظن كثير من الناس ان هذه الزخارف علم بل فضلوا المتمسكين بها على علماء الشريعة كلا سوف يعلمون ثم كلا سوف يعلمون «واعلم» ان من اشتغل بعلم الفلاسفة قل ان تنجو عقيدته من ظلمة اقلها كثرة التشكيك والوسوسة التي تجره الى الابداع اوالى الكفر والعياذ بالله تعالى فالحذر من الاشتغال بخرافاتهم على ان المطلوب من العبد انما هو عبادة الله اعتقادا وعملا لينجو من النار في الآخرة والعلم من حيث انه علم لا ينجي من عذاب الله ما لم يعمل به والعبادة المطلوبة شرط صحتها العلم فينبغي للعاقل ان يقتصر من العلم على ما به العمل وهو العلم الشرعي وهو ثلاثة انواع علم اصول الدين وعلم الفقة وعلم التفسير وما يتصل بذلك من آلاتها كعلم النحو والمعاني والبيان بخلاف علوم الفلاسفة فانها بطالة ان سلم صاحبها من

عن الشرع لا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وتصديق خبر الرسول وقد بسطت الشريعة الحقة حال السعادة والشقاوة بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني وصدقت النبوة عليه ايضاً المعاد الروحاني وان كانت الاوهام منا قاصرة عن تصور مال السعادة والشقاوة بالقياس الى الانفس فاعرف وكن شاكرا (قوله والحذر من الاشتغال بخرافاتهم الخ) نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من ازالة الشبه والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وذلك انما يكون بعد معرفة شبههم حتى يتمكن من ازالتها والزام المعاند وارشاد المسترشد لكن لا يخوض في هذا الا اهل الذكاء الراسخون في العلم فلا تغش نفسك وتبصر فان شأن الاعتقاد ليس بهين و يحسبونه هينا وهو عند الله عظيم ولكثرة الغش وعدم معرفة كثير من طلبة العلم بمقادير انفسهم ترى العلماء سدوا

الضلال والا فهي عين الو بال نعم علم الطب وما يوصل الى معرفة الوقت والجهات من علم النجوم فذلك جائز على انا لا نسلم ان هذا من علم الفلاسفة بل هو من الشرعي بدليل وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر والاذن بالطب مشهور في السنة (واعلم) ان هذه الصفات السبع هي المتفق عليها بين القوم فلذا اقتصرت عليها ولم ازد ما زاد بعضهم من صفة الادراك ولان الحق فيها الوقف ولم اذكر الصفات المعنوية الملازمة للسبع المعاني وهي كونه تعالى عالمًا وكونه حيًا وكونه تعالى قادرا الخ لان الحق ما ذهب اليه امامنا امام اهل السنة ابو الحسن الاشعري رضي الله تعالى عنه من انها ليست بزائدة على المعاني بل هي عبارة عن قيام المعاني بالذات لا ان لها ثبوتًا في الخارج على الذهن بناء على نفي الحال وانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم ولما فرغ من بيان صفات المعاني شرع في بيان تعلقها والتعلق اقتضاء الصفة امرا زائدا على قيامها بالذات كاقتضاء العلم معلومًا ينكشف به واقتضاء الارادة مرادا يتخصص بها واقتضاء القدرة مقدورا وهكذا فقال « وواجب » عقلا « تعليق ذي » اي « هذه الصفات » اي صفات المعاني « حتما » اي لزوما « دواما » اي على سبيل الدوام والاستمرار

الباب وحذروا عن الاشتغال بخرافاتهم مطلقًا فافهم (قوله ما زاده بعضهم من صفة الادراك) اي وغيرها مما وقع فيه الخلاف بين القوم فان الذي يؤخذ من المواقف ان الخلاف بينهم ليس قاصرا على صفة الادراك بل جار في صفات كثيرة منها البقاء قال الاشعري واتباعه ومعتزلة بغداد انها صفة ثبوتية زائدة ونفاه غيرهم (قوله ولم اذكر الخ) اي مع الاتفاق بين المتكلمين والحكماء على انه تعالى يوصف بكونه عالما قادرا الخ فافهم (قوله والتعلق اقتضاء الخ) اي بحسب

وهذا من زيادة التاكيد لان الواجب العقلي ... شانه ذلك «ماعدا الحياة» بالجر فما زائدة وعدا حرف جر فيجب على كل مكلف ان يعتقد ذلك وحاصله ان هذه الصفات بالنسبة للتعلق وعدمه اربعة اقسام قسم منها لا يتعلق بشيء وهو الحياة اذ هي صفة تصحح لمن قامت به الادراك من غير ان تطلب امراً زائداً على قيامها بمحلها وقسم يتعلق وهو ثلاثة اقسام الاول منها ما يتعلق بجميع اقسام الحكم العقلي وهو صفتان العلم والكلام واليه اشار بقوله (فالعلم جزماً) معمول لقوله تعلقاً قدم عليه (والكلام السامي) اي العالي المرتفع القدر المنزه عن الحروف والاصوات والتقديم والتاخير والسكوت واللحن والاعراب وغير ذلك مما يتصف به كلام الحوادث (تعلقاً) اي ان هاتين الصفتين تعلقاً جزماً اي مجزوماً به (بسائر) اي بجميع جزئيات (الاقسام) اي اقسام الحكم العقلي الثلاثة الواجب والمستحيل والجائز اما كونهما متعلقين فلانهما طلبا امرا زائدا على قيامهما بمحلهما اذ العلم يقتضي معلوماً ينكشف به والكلام يقتضي معنى يدل عليه واما تعلقهما بجميع اقسام الحكم العقلي فظاهر الا ان تعلقهما مختلف فتعلق العلم تعلق انكشاف وتعلق الكلام تعلق دلالة كما فهم مما ذكرته لك فالعلم يتعلق بجميع الكليات والجزئيات ازلا وابدا بلا تامل واستدلال ولا سبب من الاسباب فلا يوصف بالضروري ولا بالنظري وله تعلق واحد تنجيزي قديم والكلام يدل على ما ذكر دلالة مستمرة بلا انقطاع ازلا وابدا فهو تعالى به آمر ناه مخبر فهو في نفسه واحد وتكثره انما هو بتكثر التعلقات كالعلم والقدرة ولذا قسموه الى أمر ونهي وخبر واستخبار فمن حيث اقتضاؤه فعلا او تركا يسمى امرا ونهيا ومن حيث تعلقه

مفهومهم كل صفة (قوله فالعلم يتعلق الخ) تقدم لك فتذكر الخ

بثبوت امر لامر او نفيه يسمى خبرا وهل يشترط في تسميته بذلك كالخطاب وجود المخاطبين بالفعل اولا خلاف و ينبني عليه الخلاف في الاحكام هل هي حادثة او قديمة باعتبار تنزيل من سيوجد منزلة الموجود اكتفاء بوجود المأمور في علم الآمر وله تعلقات ثلاثة تنجيزي قديم باعتبار دلالته على الواجبات والمستحيلات والجائزات التي سيوجد منها وما لا يوجد وصلوحي قديم باعتبار دلالته على الامر والنهي قبل وجود المخاطبين وتنجيزي حادث عند وجودهم القسم الثاني ما يتعلق بجميع الممكنات وهو صفتان ايضاً القدرة والارادة واليه اشار بقوله (وقدرة) و (ارادة تعلقا بالممكنات) لا بالواجبات ولا بالمستحيلات واشار بقوله « كلها » يا « اخا التقا » اي يا ايها الملازم على التقوى للرد على المعتزلة القائلين بان قدرته تعالى لا تتعلق بافعال العبد الاختيارية بل العبد مستقل بخلق فعله الاختياري وان بعض افعاله الاختيارية كالمعاصي ليست بارادة الله تعالى بناء على ان الارادة تستلزم الامر اوهي عينه ولا ريب في انه مذهب فاسد ومن ثم اشرت بقولي اخا التقا الى ان من لم يعتقد ما قلنا فليس بتقي .وهما وان تعلقا بالممكن الا ان تعلق الارادة به تعلق تخصيص اذهي صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ولها تعلقان قديمان تنجيزي وصلوحي فتخصيصها في الازل الاشياء على الوجه الذي ستوجد عليه فيما لا يزال تنجيزي قديم وصلوحها لان يكون على خلاف ما هو عليه صلوحي قديم قيل ولها تعلق ثالث تنجيزي حادث

(قوله تعلقات ثلاثة الخ) لعل هذا على احد القولين اما على انه امر ونهي في الازل فالحادث والمتجدد هو المأمور لا الامر النفسي فالتعلق واحد مستمر ازلا وابدا بلا انقطاع فتدبر (قوله ولا ريب في انه مذهب فاسد) تقدم كلام يتعلق بهذا فتذكره

وهو تخصيصها الشيء بالفعل وقت وجوده على وفق التخصيص الازلي واما تعلق القدرة به فتعلق ايجاد او اعدام على طبق الارادة ولها تعلقان صلوحي قديم وتنجيزي حادث وهذا التعلق الحادث هو المعبر عنه بالخلق والرزق والاحياء والامانة المسماة عندنا بصفات الافعال فهي حادثة وسيأتي له زيادة ايضاح في قسم الجائز «واعلم» ان تعلق القدرة والارادة والعلم مترتب فتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة وتعلق الارادة تابع لتعلق العلم فلا يوجد شيئاً او يعدمه الا اذا اراده ولا يريده الا اذا علمه فما علم انه يكون اراد كونه ثم ابرزه على طبق الارادة وما علم انه لا يكون فلم يرد كونه فلم يوجد وان امر به كالايمان ممن علم الله انه يستمر على الكفر حتى الموت وانما لم تتعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل لانهما لما كانا صفتي تاثير ومن لازم الاثر وجوده بعد عدم لزم ان ما لم يقبل العدم اصلا وهو الواجب وما لم يقبل الوجود اصلا وهو المستحيل لم يصح ان يكون اثرا لهما والا لزم تحصيل الحاصل وقلب الحقائق بصيرورة الواجب او المستحيل جائزا وهو تهافت لا يعقل فالكمال المطلق في عدم تعلقهما بالواجب والمستحيل لما علمت والنقص الذي ما بعده نقص تعلقهما بهما المؤدى ذلك الى اعدامها انفسهما واعدام الذات العلية وايجاد الشريك والعجز والجهل نعوذ بالله من الضلال الذي تمسك به بعض اهل الاختلال القسم الثالث ما يتعلق بجميع الموجودات وهو صفتان ايضاً السمع والبصر واليه اشار بقوله (واجزم) ايها المكلف «بان سمعه» تعالى (والبصرا) الالف للاطلاق «تعلقا» معا تعلق انكشاف «بكل موجود يرى» بالبناء للمجهول اي يعلم اي معلوم له تعالى قديما كان كذاته تعالى وصفاته او حادثا كذوات المخلوقين وصفاتهم والانكشاف بهما يغاير الانكشاف بالعلم وكذا الانكشاف بكل منهما يغاير الانكشاف بالاخرى ومتعلقهما اخص من متعلق العلم فيسمع ويرى سبحانه

الذوات والصفات كانت من قبيل الاصوات او من غيرها فسمعه و بصره تعالى
يخالفان سمعنا و بصرنا في التعلق لان سمعنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات
وهي الاصوات بشرط عدم البعد جدا و بصرنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات
وهي الاجسام والوانها في جهة مخصوصة على وجه مخصوص كما انهما يخالفان سمعنا
و بصرنا ايضاً في الذات فهما صفتان قديمتان قائمتان بذاته تعالى واما سمعنا و بصرنا
فحادثان قائمان بمحل مخصوص فبصرنا قائم بانسان العين او هو قوة مودعة في
العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان ثم يفترقان كما هو مذهب الحكماء وسمعنا
قائم بالصماخ اي ثقب الاذن او هو قوة قائمة بالعصب المفروش في مقعر الصماخ
والله تعالى منزه عن ذلك وسمعنا و بصرنا من اسباب علومنا بخلاف سمعه و بصره
تعالى ولهما تعلقات ثلاثة تنجيزي قديم بذاته وصفاته تعالى وصلوحي قديم بذواتنا
وصفاتنا وتنجيزي حادث عند وجودنا « وكلها » اي صفات المعاني « قديمة
بالذات » اي بذاتها اي ان قدمها ذاتي وليست بممكنة في نفسها وانما قدمها بقدم
الذات المقدس او ان ذاته تعالى علة فيها كما قال بذلك بعض علماء اهل السنة
وهو قول شنيع تمجه قلوب الصالحين العارفين بربهم اذ لا يخفى ما فيه من اساءة

(قوله وهو قول شنيع الخ) هذا القول مبني على جواز التأثير في القديم وعليه
فالصفات ممكنة بذاتها واجبة بغيرها و يرده ما نقل عن بعض المحققين في شرح
التجريد وشرح المقاصد ان صفات الواجب لا تكون آثارا له وانما يمتنع عدمها
لكونها لوازم الماهية وتحقيقه انه كما ان لوازم الماهية الممكنة في مرتبة جعل
الماهية وليست متاخرة عنها كذلك لوازم ذات الواجب في مرتبتها وليست
متاخرة عنها حتى يقال انها اثار له والماهية مفيدة لها ومعنى قولنا ذاته تقتضي

الادب بمقام الله الاعز الاحمى مع انه لاحجة على ارتكابه بل الحجة قائمة على ما ذكرنا كما اشرت له بقولي « لانها ليست بغير الذات » العلية بمعنى انها لاتنفك عنها فلا يعقل قيام الذات بدونها ولا وجودها في غير الذات المقدس فلا يصح القول بانها ممكنة في نفسها أو ان الذات العلية علة فيها وكما انها ليست بغير الذات

صفاته او انها علة في صفاته ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا تتصف بها لا ان هناك اقتضاء وتأثير اوافادة فلا حاجة الى ما قالوا انه تعالى موجب في صفاته مختار في غيرها من الممكنات وخصصوا قولهم كل ممكن حادث صادر بالاختيار وهذا محمل حسن لقول الاشعري ان صفاته لا هو ولا غيره و يحمل الغير على ما ينفك عنه في الوجود يعني انها لا يمكن انفكاكها عنه في الوجود حتى يلزم تعدد القدماء المتغايرة بل هي في مرتبة الذات فوجودها وجودها ليس متأخرا عنه « قوله لانها ليست بغير الخ » اي بالمعنى السابق ولذا قال بمعنى الخ فهي في رتبة الذات فلا تكون اثرا قيل قد قصد المصنف بذلك الرد على المعتزلة حيث اوردوا على اهل السنة شبهة هي انكم ادعيتم وجود صفات المعاني وقد كفرتم النصارى بزيادة الهين فقولكم اشنع لاثبات قدماء ثمانية وان حاصل الرد ان المحظور المبطل للتوحيد انما هو تعدد القدماء المتغايرة المنفكة وصفات المعاني ليست كذلك وقيامها بالذات لا يقتضي امكانها وان القول بامكانها شنيع مبني على صحة شبهة الفلاسفة بان الافتقار بمطلق التوقف يوجب الامكان وان المفتقر للغير لا يكون الا ممكنا هكذا اشتهر في كتب التوحيد المتداولة واقول ان الموجود الخارجي اما ان يكون واجبا لذاته ومن البديهي ان واجب الوجود لذاته هو ما لو نظر الى ذاته من حيث هي ذاته لكان موجوداً فيلزم ان يكون

مستغنياً عما عداه مستقلاً في ذاته بوجوده لان معنى كون الموجود واجب الوجود لذاته كونه عين وجوده او كونه علة تامة لوجوده بمعنى انه بذاته بقطع النظر عن جميع الملاحظات كاف في انتزاع مفهوم الوجود المشترك فلو كانت الصفات موجودة في الخارج متعددة وان قدمها ذاتي يلزم ان تكون كل واحدة منها واجب الوجود لذاته مستقلاً بوجوده مستغنيا عما عداه فتكون الصفات موجودة بدون الذات مستقلة عنها فلا تكون صفات الا اسما فقط فيتعدد الواجب و يكون ما اوره المعتزلة لازما لزوما واضحاً وهذا مما يفهمه مما له ادنى المام بالفن متى تجرد عن التعصب الاعمى واما ان لا يكون واجبا لذاته وهو ما لو نظر الى ذاته لم تكن كافية في انتزاع المفهوم المشترك بل لا بد من اعتبار الفاعل المؤثر مع ذاته حتى يكون ماهية في الخارج و ينتزع منها هذا المفهوم المشترك لان ذاته ليست كافية في وجوده وليس هذا الا الممكن لذاته بلا شبهة فلو كانت الصفات موجودة في الخارج قديمة بقدم الذات الاقدس لكانت واجبة بالغير وهو ينافي القدم الذاتي لها فتكون ممكنة بنفسها وهو قول شنيع و يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء ولا نقول به او يلزم الحدوث لان كل ممكن موجود فهو حادث عندنا بل باتفاق العقلاء كما سبق فيجب ان يكون مراد الشيخ رحمه الله ان الصفات من الاعتبارات المتخالفة عند العقل باختلاف الملاحظات وانها في الخارج ليست بالموجودة اصلا وما ليس بموجود في الخارج يجب ان يسلب عنه جميع المفاهيم في الخارج فنبه الشيخ رحمه الله بنفي الشيء ونفي نقيضه حيث قال ليست غير الذات ولا عين الذات على ان هذه الصفات ليس مما يصدق عليه محمول في القضية الخارجية فليست بموجودة في الخارج واثبتها في مقابلة قول من اثبت المشتق ونفى مبدائه اثباتا تحقيقيا في باب الالفاظ والاعتبارات لا اثباتا حقيقيا

في باب الخارجيات ومن ذلك تعلم ان الشيخ لم يرد بالغير سوى اصطلاح العقلاء فانه لم يكتف فيما نقل عنه بنفي العين والغير حتى يمكن ان يتكلف لها احداث اصطلاح في الغير غير معروف للعقلاء بل نفي نفي الغيرية ايضاً فلا يقال عنده للصفات لا غير كما لا يقال لها غير فلا داعي لما تكلفوا لاثبات الواسطة ولما ذكرناه قال صاحب المواقف والحق ان مرادهم لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما يجب ان يكون في الحمل قال السيد ومعناه انهما متغايران مفهوماً ومتحدان هوية اي ان مفهوم الذات هو الوجود الخارجي ومفهوم الواجب ما كان وجوده لازما لذاته من حيث هي ذاته ومفهوم القدرة مبدأ الاثر الاختياري ومفهوم العلم مبدأ الانكشاف ومفهوم الارادة مبدأ الترجيح او تخصيص الافعال الاختيارية او ما يشبه ذلك وهكذا باقي الصفات وهذه المفاهيم على حسب تبلبل اللغات ودوران الاستعمال او اصطلاح الطوائف وما يقرب من ذلك مفاهيم عرضية تختلف افرادها بالحقائق فلا ضير ان كان بعض افرادها جوهرا والآخر عرضا وبينها الاجتماع والافتراق جائز في الصدق وان تباينت حقيقيا من حيث هي مفاهيم وصور عقلية وهي في الخارج متصادقة في ذات الواجب تعالى فيقال الذات ذات واجب الوجود والذات قدرة وارادة وعلم الى سائر هذه المفاهيم وكل مفهوم قد علمت انه يخالف بذاته المفهوم الآخر فهي لا هو بحسب المفهوم فان مفهوم الذات مباين لباقي المفاهيم وكذا نفس الذات مباينة لسائر المفاهيم ولا غيره بحسب الخارج فان الذات موضوع واحد يحمل عليه جميعها والموضوع والمحمول متحدان في الوجود كما هو ظاهر فليس في الخارج الا ذات واحدة فقط بدون زائد يصدق عليه مفاهيم مختلفة فقد تحقق انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الماصدق ولله در صاحب المواقف حيث بين مراد الشيخ بما يجمع بين قوله وقول القائلين بالعينية ولذا قال

ليست بعينها ايضاً وهو واضح والا لزم ان تكون الذات صفات وان الحياة عين العلم مثلاً وهو باطل فبطل ماذهب اليه المعتزلة من انه تعالى قادر بذاته وحي بذاته وعالم كذلك وهكذا لا بصفات زائدة على الذات تسمى بالقدرة والحياة وهكذا لئلا يلزم تعدد القدماء المحال والجواب ان المحال انما هو تعدد ذوات اما ذات واحدة متصفة بصفات لايصح الانفكاك عنها فليس بمحال بل هو الواجب وانما اقتصرنا على الاول لاننا في مقام الاستدلال على ان قدمها ذاتي ولما ذهب المعتزلة الى استحالة الكلام عليه تعالى لانه انما يكون بحروف واصوات وتقديم وتاخير وغير ذلك وهذه كلها حادثة ولا يصح اتصافه تعالى بالحوادث والا لكان حادثاً وصرفوا ماورد في الكتاب والسنة من انه تعالى متكلم عن ظاهره على معنى انه خالق الكلام في غيره كالشجرة التي كلمت موسي عليه السلام مثلاً فالكلام صفة غيره لاصفته تعالى اجاب اهل السنة بمنع حصر الكلام في الحروف والاصوات بجعل الكلام قسمين لفظي ونفسي والثاني هو المراد كما اشار اليه بقوله

عبد الحكيم في حاشية المواقف ردا لاعتراض السيد على ما قاله صاحب المواقف ما نصه لو حمل اي السيد كلامه اي كلام صاحب المواقف على ما ذهب اليه المحققون من الاشاعرة والصوفية من ان صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن ليست موجودة قائمة كما ذهب اليه الجمهور من ان لكل منها هوية مغايرة لهوية الاخر اذ لم يقم دليل على امر سوى التعلق كما سيجيء في بحث العلم ولذا فسر القاضي البيضاوي في تفسيره العلم بالانكشاف والقدرة بالتمكن والارادة بترجيح احد المقدورين ويكون قوله كما يجب تنظيرا لا تمثيلا لم يرد ما اورده الشارح اه وقد تقدم لنا كلام يتعلق بهذا فتذكره (قوله والا لزم الخ) او تكون الصفات ذاتا وكان

(ثم الكلام) اي كلامه تعالى الذي هو صفة ذاته نفسي « ليس بالحروف » والاصوات « وليس »متلبساً (بالترتيب) من تقديم وتاخير (كما) لكلام الحادث

الاولى التعرض له (قوله ثم الكلام الخ) بيان ذلك ان لنا كلاماً نفيساً وهو ما رتبناه في خيالنا من الالفاظ ولذلك الترتيب مبدأ هو ملكة الاقتدار على تاليف كلمات وكلام وتلك الملكة حاصلة لنا من تكرر الادراكات المتعلقة بالكلمات وتأليفها حال الصغر في الجملة ثم تزداد شيئاً فشيئاً وربما يطلق عليها الكلام مجازا اطلاقا لاسم الاثر والمسبب على المؤثر والسبب كما في قولهم زيد متكلم بمعنى متصف بما يضاد الخرس الباطني فان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف بالكلام وليس المراد من التكلم في هذا القول التكلم بالفعل بل الاتصاف بتلك الملكة وان لم يتكلم بالفعل وهي المراد بقولهم صفة الكلام صفة مضادة للخرس والافه وهي غير العلم اذ لو كانت هي العلم لكان كل كلام يتعلق به علمنا كلاماً لنا واللازم باطل وجه الملازمة ان كل مايتعلق به مبدأ ترتيبنا فهو كلامنا قطعاً اذ لايمكن ترتيب المرتب وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير اذا وعيت هذا فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وهي مراد الشيخ من صفة الكلام التي عدها من جملة الصفات الحقيقية حيث قال كلامه تعالى معنى واحد بسيط يتعلق بالاشياء لما عرفت انهم كثيرا ما يطلقون اسماء الآثار على مباديها ولو مجازا وتلك الكلمات المرتبة قديمة اي ازلية لان الكلام النفسي على هذا يكون عبارة عن نوع من الصور العلمية وهي صور الكلمات بشرط كونها مرتبة بصفته تعالى التي هي مبدأ ترتيبها والصور العلمية ليست من الاعيان الخارجية حتى تكون قديمة بل هي ازلية

فعلى هذا لا يكون ذلك المبدأ صفة القدرة لانها انما تكون مبدأ لترتيب الحوادث كالالفاظ الحادثة و يكون المراد من الترتيب هو الترتيب بالايجاب لا بالاختيار لانه تعالى موجب في علمه بالاشياء فالكلام النفسي في الحقيقة هو الصورة العلمية التي اقتضتها ذات الواجب تعالى بمدخلية تلك الصفة القديمة مرتبة بترتيب القرآن مثلا وليس ترتيب كلام غيره تعالى المعلوم له بمدخلية صفته الازلية بل بمدخلية صفة الغير فلا يلزم ان يكون من كلام الله تعالى وان كان معلوماً له في الازل بكلماته وترتيبه فليس كلام الله الا ما رتبه الله بنفسه والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي باعتبار هذا الوجود كلام الله اللفظي ولفظ كلام الله مشترك بينهما او هو اسم للمهية تلك الكلمات بقطع النظر عن الوجودين في الوضع دون الاستعمال فلا يرد ما قيل لا يكون كلام الله تعالى عبارة عن الالفاظ المرتبة لان الترتيب انما هو في الوجود العلمي والخارجي ولا تكون صفة الكلام قديمة لان القدم فرع الوجود في الخارج و يكون الكلام عبارة عن الالفاظ المعلومة له تعالى لا صفة له اه وذلك لان عدم الملاحظة وقطع النظر عن الوجودين حال الوضع لا يقتضي الخلو عنهما في الواقع

(قوله لا يكون ذلك المبدأ صفة القدرة الخ) بذلك بطل قول عبد الحكيم على الدواني انه راجع الى القدرة فلا يلزم ثبوت صفة اخرى اه نعم ماقاله قبل ذلك من انه لا دليل على ثبوت الصفة التي هي مبدأ التمكن بل الثابت نفس التمكن من نظم الكلمات حق لكن الكلام مع مجارات الشيخ القائل بان الصفات السبع موجودة خارجاً فعلى هذا ماقاله العلامة المذكور قبل ماتقدم من ان الاشعري لعله اراد به اي بكلام الله الواحد مبدا هذا الكلام النفسى وهو التمكن من ترتيب الخ لا يلائم مذهب الاشعري وان كان هو التحقيق بناء على ان الصفات السبعة امور اعتبارية كما صرح به العلامة المذكور وغيره ولكل مقام مقال فافهم اه منه « قوله فلا يرد ماقيل » القائل عبد الحكيم على الدواني فانه اورد في هذا المقام ايرادات خمسة يؤخذ دفعها كلها مما ذكرنا فتدبر اه منه

(المالوف) لنا وحينئذ فلا يلزم المحال وفي قولي وليس بالحروف الخ رد ايضاً على الكرامية والحنابلة الزاعمين ان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف الا انه قديم قائم بذاته تعالى ولما فرغ سامحه الله تعالى من القسم الاول وهو ما يجب لله تعالى شرع في بيان القسم الثاني وهو مايستحيل عليه تعالى فقال « و يستحيل » عليه تعالى « ضد ماتقدما » الالف للاطلاق (من الصفات) بيان لما اي الصفات النفسية والسلبية والمعاني « الشامخات » اي المرتفعات المنزهات عن الحدوث ولوازمه (فاعلما) اصله فاعلمن بنون التوكيد الخفيفة فقلبت في

ولا عدم ملاحظة واحد منها حال الاستعمال ولما علمت ان الصفة القديمة هي مبدأ تلك الكلمات وهي صفة حقيقية موجودة في الخارج كبقية الصفات على مذهب الشيخ لا نفس الكلمات وتوصيفهم الكلام النفسي بالقديم انما هو بمعني الازلي فاندفعت شبه الناظرين في هذا المقام وهنا تشعبت اقوال كثيرة والتعويل على ماذكرنا لك فافهم ولا تقلد واعرف الرجال بالحق (قوله على الكرامية والحنابلة الخ) اعلم ان هنا قياسين متعارضين في النتيجة احدهما كلام الله تعالى صفة له وكل ماهو صفة له فهو قديم فكلام الله قديم ثانيهما كلام الله مركب من حروف واصوات مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ماهو كذلك فهو حادث فكلام الله حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين ضرورة امتناع حقيقة النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات وهي قديمة ومنعوا كبري الثاني القائلة كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مرتبة متعاقبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف وما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد والشاة التي اخذ منها الجلد وصانع

الوقف الفا والمراد بالضد هنا الضد اللغوي وهو مطلق المنافي سواءٌ كان وجوديا
اوعدمياً فكأنه قال ويستحيل عليه تعالى كل ما ينافي ماتقدم من الصفات
لاالضد الاصطلاحي على ما سياتى وانواع المنافاة عند المناطقة

الغلاف وما اتخذ منه الغلاف وقيل انهم امتنعوا من اطلاق لفظ الحادث رعاية
للادب واحتراز عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي كما امتنع عن
ذلك بعض الاشاعرة لذلك والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من حروف
واصوات وهو قائم بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد الكلام في الجسم
كاللوح المحفوظ او كجبريل او النبي عليه السلام او غيرهم كشجرة موسى فهم
منعوا صغرى الاول القائلة كلام الله صفته تعالى والكرامية لما راوا مخالفة
الضرورة التي التزمها الحنابلة من كون المؤلف مما ذكر حادثاً اشنع من مخالفة
الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه تعالى صفة لغيره وان معنى كونه
متكلما انه خالق الكلام في الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة
له مؤلف من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا كبرى
الاول القائلة كل ما هو صفة له تعالى فهو قديم والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى
واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا صغرى الثاني القائلة كلام الله مؤلف
من الحروف والاصوات فلا نزاع بين الاشاعرة والمعتزلة في حدوث الكلام
اللفظي وانما نزاعهم في ثبوت كلام نفسي فانكره المعتزلة واثبته الاشاعرة والوجدان
يشهد بثبوته كما يعلم مما تقدم فتأمل ولا تسأم لان المقام صعب « قوله وانواع
المنافاة عند المناطقة » اي عند الحكماء . واما عند اهل الحق فالاثنان عندهم ثلاثة
اقسام احدها المثلان وهما الموجودان المشتركان في الصفات النفسية اي التي لا

اربعة تنافي النقيضين وتنافي الضدين وتنافي العدم والملكة وتنافي المتضايفين اما النقيضان فهما ايجاب الشيء وسلبه نحو زيد لا زيد وزيد قائم زيد ليس بقائم واما الضدان فهما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر كالبياض والسواد واحترزنا بغاية الخلاف من نحو

تحتاج في اتصاف الشيء بها الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية وثانيها الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد اي عرضان يستحيل الخ فخرج بالعرضين القدم مع الوجود والاعدام والجواهر والجوهر مع العرض والقديم والحادث والامور الاعتبارية وبامتناع الاجتماع نحو السواد والحلاوة وبقولنا لذاتيهما نحو العلم بالحركة والسكون معا لان امتناع اجتماعهما لاستلزامهما المعلومين الممتنع اجتماعهما لذاتيهما وثالثها المتخالفين وهما غير الاولين وهما موجودان لا يشتركان في جميع الصفات النفسية ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل فخرج المثلان والضدان وقيل المتخالفان غير المثلين فهما موجودان لا يشتركان في جميع صفات النفس فيكون الضدان قسما من المتخالفين كذا يؤخذ من المواقف وشرح السيد وبهذا تعلم ان التنافي عند اهل الحق ينقسم الى قسمين التضاد والتخالف فقط «قوله اربعة الخ» قالت الحكماء المتقابلان اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون والاول ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتطابقان والا فهما الضدان وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض دون الحمرة والصفرة لعدم وجود غاية الخلاف بينهما او بين احدهما والسواد او البياض فيسميان بالمتعاندين والضدان بالمعنى المذكور يسميان بالحقيقين وبالمعنى الاول الشامل للمتعاندين بالمشهورين والثاني ان اعتبر

البياض مع الحركة واما العدم والملكة فهما وجود الشيء وعدمه عما من شأنه ان يتصف به كالبصر والعمى والعلم والجهل البسيط فالبصر وجودي وهو الملكة والعمى عدمي اذ العمى عدم البصر عما من شأنه البصر وكذا العلم والجهل واما المتضايفان فهما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف و يتوقف تعقل احدهما على

فيه بنسبته الى قابل الامر الوجودي فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له في ذلك الوقت كعدم اللحية عما من شانه ان يكون في ذلك الوقت ملتحياً مثل الكوسج لا الامرد فالعدم والملكة مشهوريان وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه كعدم اللحية بالنسبة للمرأة او جنبه للعقرب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الاختيارية للجبل فالعدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودي فسلب وايجاب والحاصل ان الحكماء قالوا كل اثنين ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وقسموا المتقابلين الى مامر والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فالمتضايفان اولا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فالعدم والملكة اولا فالسلب والايجاب واعترض عليه بجواز كونهما عدميين كالعمي واللاعمي واجيب بان العمي هو عدم البصر عمن هو قابل له فان اريد باللاعمي سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بالايجاب والسلب ورد بان مفهوم اللاعمي اعم من الامرين وهو المقابل لمفهوم العمي نفسه فثبت التقابل بين العدميين ولذلك عدل في المواقف عن هذا المشهور الى ماذكرته

تعقل الاخر كالابوة والبنوة والمراد بالوجودي في المتضايفين ما ليس معناه عدم
كذا لا الموجودفي الخارج عن الذهن اذ الابوة مثلا لا وجودلهافي الخارج عن الذهن
ولا تنافي بين الخلافين كالبياض والحركة وكذا بين المثلين كالبياض والبياض

تنبيهاً على ان المراد بالوجودي هنا ماليس السلب جزء مفهومه فدخل العموم
واللاعمي في قسم السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى على الوجه الاعم لايعتبر
فيه قابلية المحل فتفطن تعرف ماقبل هذا (قوله والمراد بالوجودي الخ) المتضايفان
حقيقيان وهو المراد هنا ومشهوران وهما الاب والابن وهما من الموجودات
الخارجية (قوله وكذا المثلين كالبياض والبياض) هو قول المعتزلة فانهم اتفقوا
على جواز اجتماعهما مطلقاً الا شرذمة منهم فانهم استثنوا الحركتين المتماثلتين
ومنعوا اجتماعهما بناء على تماثلهما انما يكون باتحاد المتحرك وما فيه من الحركة وما
فيه من المبدأ والمنتهى واذا كان كذلك ارتفع الاثنينية عنهما استدل المعتزلة
على الجواز بان الجسم اذا غمس في الصبغ يعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم
حلوكة وليس ذلك الاختلاف بتكرار الغمس الا لتضاعف افراد السواد المطلق
فالكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان كذلك والحلوكة سوادان اجتمعا فثبت
اجتماع المثلين قلنا ان كل واحد من الالوان المذكورة لون مخالف للآخر في
الشدة والضعف فتوارد هذه الالوان على الجسم على البدل و بالثاني يزول الاول
عنه فلا يتصور اجتماعهما في الجسم اصلا الا انه لما كان المتاخر اشد من المتقدم في
السوادية توهم انه فيه اجتماع لونين متماثلين وليس كذلك وهذا هو الحق فان
الفواكه تتبدل من الخضرة الى السواد بتوارد الالوان المختلفة عليها بدلا فكذلك
في صورة الصبغ المذكورة

والمحققون على التنافي بينهما قالوا لان المحل لو قبل المثلين لزم ان يقبل الضدين لان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده او عن مثله فلو قبل المثلين لجاز وجود أحدهما في المحل مع انتفاء الآخر فيخلفه ضده فيجتمع الضدان وهو محال اذا علمت

(قوله والمحققون على التنافي بينهما) فالمثلان لا يجتمعان واليه ذهب الشيخ الاشعري ان قلت يجب ان يكون قسما من الضدين على هذا قلت لا يجب ذلك لان عدم اجتماع المثلين لم يكن لتضادهما بل للزوم الاتحاد ورفع الاثنينية على فرض الاجتماع فالمثلان والضدان نوعان متباينان وان اشتركا في امتناع الاجتماع ولان المثلين قد يكونان جوهرين بخلاف الضدين فانهما عرضان كما سبق واذا كان المثلان عرضين فليس امتناع اجتماعهما لذاتهما بل للمحل مدخل في ذلك فان وحدته ترفع الاثنينية فيهما كما مر حتى لو فرض عدم استلزام وحدة المحل لرفع الاثنينية لم يستحل اجتماعهما ولذا جوز بعضهم اجتماعهما بنا على عدم ذلك الاستلزام (قوله قالوا لان المحل الخ). قد نظر فيه في المواقف وشرحها للسيد بان ذلك فرع جواز خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع عليه ان المحل لايخلو عن الشيء وضده وكلاهما ممنوع اما الاول فيجواز ان يكون المثلان المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز زوال شيء منهما عنه واما الثاني فيجوز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزايل وعن ضده ايضاً فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثلين في المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع الضدين قطعا وذلك كاف بدون احتياج الى وقوعه قلت لا نسلم كون ذلك الانتفاء مصححاً للاتصاف بما ذكر مع وجود المثل الباقي وقد استدلوا بغير هذا ايضاً ونظر فيه في المواقف وشرحها المذكور

ذلك فيستحيل عليه تعالى ثلاثة عشر صفة وهي اضداد الصفات الاولى لما علمت انها واجبة له تعالى والواجب لا يقبل الانتفاء فيستحيل عليه تعالى العدم والحدوث وطروّ العدم و يسمى الفناء والمماثلة للحوادث من جرمية او عرضية او حلول او اتصال او انفصال او بعد او قرب او كبر او صغر وكذا يستحيل عليه تعالى عدم القيام بنفسه بان يفتقر الى محل او مخصص وعدم الوحدانية بان يكون ذا كثرة في ذاته او صفاته او يكون له شريك في فعل من الافعال وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل مركبا او بسيطا او ما في معناه من ظن او غفلة او نسيان او نوم او اشتغال بشأن عن شأن و يستحيل عليه تعالى الموت والعجز وما في معناه من فتور او نصب والكراهية اي عدم الارادة بان يقع في ملكه ما لا يريده او تصدر الكائنات عنه تعالى بالتعليل او بالطبع لما يلزم من قدم العالم الذي قام البرهان القاطع على حدوثه وورد الشرع به لانه يجب اقتران العلة بمعلولها والطبيعة بمطبوعها والقائل بذلك كافر باجماع المسلمين كما تقدم وتقدم الفرق بين الفاعل بالعلة والفاعل بالطبع من ان العلة لا تتوقف على وجود شرط ولا انتفاء مانع والطبيعة تتوقف على ذلك ومما يدل على بطلانهما اختلاف أنواع العالم على كثرتها اذ معلول العلة والطبيعة لا يختلف وكذا يستحيل عليه تعالى البكم اي عدم الكلام بوجود افة تمنع منه وفي معناه السكوت النفسي و يستحيل عليه تعالى الصمم والعمى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانما وجبت له هذه الصفات واستحال عليه اضدادها (لانه) تعالى « لو لم يكن موصوفا بها لكان بالسوى » اي بسواها من الجهل والعجز وغيرها مما تقدم من المستحيلات « معروفا » يعني موصوفا اي انه لو لم يكن متصفا بها لا تصف باضدادها لكن اتصافه تعالى باضدادها باطل لما يلزم عليه من الافتقار والحدوث كما اشار له بقوله « وكل من قام به سواها » اي غيرها

من الجهل او ما في معناه او العجز الى آخر الاضداد .« فهو الذي في الفقر » اي الاحتياج الى من يكمله وهو متعلق بقوله « قد تناهي » اي بلغ النهاية في الفقر وهو محال لانه يؤدي الى الحدوث فيكون من جملة العالم الحادث المفتقر والواو في قولنا « والواحد المعبود » للحال « لا يفتقر لغيره » وهو في المعنى دليل لقولنا وكل من قام به الخ لانه في قوة قولنا لانه معبود وكل معبود لا يفتقر لغيره وقد حذفنا كبرى القياس مع النتيجة والتقدير وكل من تناهي في الفقر فهو حادث فكل من قام به سواها فهو حادث كما اشرنا له في التقرير وهذا القياس دليل الاستثنائية المطلوبة اعني قولنا لكن اتصافه باضدادها باطل كما اشرنا له ايضا « جل » عن ذلك الافتقار « الغنى » بالسكون للوزن اي عن كل ما سواه لاتصافه تعالى بكل كمال وتنزهه عن كل نقص (المقتدر) على كل شيء وكل شيء فهو اليه فقير ولما انهى الكلام على قسمي الواجب والمستحيل شرع في بيان الجائز فقال (وجائز في حقه) تعالى (الايجاد) اي ايجاد الممكنات سواء وجدت بالفعل أو لم توجد والايجاد والخلق بمعنى واحد وهو تعلق القدرة بوجود المقدور فان تعلقت بالحياة سمي احياء و بالموت سمي اماتة و بالمرزوق سمي رزقا وترزيقا وهذه التعلقات هي المسماة بصفات الافعال وهي حادثة كما ترى لانها عبارة عن التعلق التنجيزي للقدرة وهو حادث قطعا فان قلت قد تقدم ان تعلق القدرة واجب فكيف يحكم عليه هنا بالجواز قلت الواجب التعلق الصلوحي القديم اما التنجيزي فجائز وكل جائز حادث فان قلت الخلق والايجاد من صفاته تعالى وكيف يتصف تعالى بالحوادث قلنا هذه امور اعتبارية تعرض للقدرة لا وجود لها الا في الاذهان ولا

فارجع اليه ان شئت (قوله قلنا هذه امور اعتبارية تعرض الخ) اي فلا تتصف

تحقق لها في نفسها ككونه قبل العالم ومعه و بعده فلا يلزم قيام الحوادث به تعالى (والترك) اي ترك الايجاد للممكنات سواء وجدت او لم توجد يعني ان ايجاد كل ممكن او تركه أمر جائز في حقه تعالى ان شاء فعل وان شاء ترك ومن ذلك بعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام ورؤية الباري تعالى واثابة العاصي وتعذيب المطيع (والاشقا) وهو خلق قدرة الكفر او خلق الكفر في العبد والعياذ بالله تعالى و يسمى الخذلان والاضلال وقيده الاشعري بحالة الموت واطلقه الماتريدي (والاسعاد) وهو خلق قدرة الطاعة او هو خلق الطاعة في العبد و يسمى بالهداية وقيده الاشعري بحالة الموت فالشقي والسعيد من مات على الكفر أو الايمان وعند الماتريدي هو الكافر او المؤمن و ينبني على هذا الخلاف هل الشقاوة والسعادة يتبدلان فقال الاول لا والثاني نعم والخلف لفظي واما الاشقاء والاسعاد فلا يتبدلان اتفاقا اما عند امامنا الاشعري فلانهما الامانة على الشقاوة او السعادة فهما من صفات الافعال وهي عنده حادثة لانها عبارة عن تعلق القدرة بالمقدور كما مر واما عند الماتريدي فلانهما قديمان كالاحياء والامانة والخلق والرزق وجميع ما نعبر عنه بصفات الافعال فقد جزم الماتريدية بقدمها ومجموعها عند محققيهم عبارة عن صفة واحدة تسمى بالتكوين قائمة بذاته تعالى لكونها صفة معنى كالقدرة والارادة يتأتى بها وجود الاشياء على وفق

بالحدوث بمعنى الوجود بعد العدم بل بمعنى التجدد ولا ضير في ذلك (قوله واما عند الماتريدي فلانهما الخ) القديم عند الماتريدي شيء واحد يتعدد تعلقاته كما يؤخذ من كلامه بعد فاعتبر ما هنا بما يأتي « قوله تسمى بالتكوين » اي اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله تعالى كن متقدما على كون الحادثات

الارادة والفرق بينها و بين القدره ان القدرة عندهم بها صحة التأثير في الممكن والتكوين به وجود الاشياء وحاصله انه لا يصح ان يكون مبدأ الوجود القدرة لان اثرها صحة الفعل والترك من الفاعل فتكون نسبتها الى الطرفين على السواء فلا بد من صفة اخرى بها الصدور وهي التكوين فهي ليست التعلق التنجيزي للقدرة حتى تكون حادثة وجائزة والجائز انما هو الحدوث وعدمه لا الايجاد فانه قديم لكونه صفة ذاته تعالى فالاشقاء والاسعاد لا يتبدلان لقدمها لما علمت انهما يرجعان الى التكوين الذي هو صفة ذاته تعالى والشقاوة والسعادة يتبدلان لانهما الكفر والايمان لابقيد الموت على ذلك ولا يلزم من قدم التكوين قدم المكون اذ لا يلزم من قدم الصفة قدم متعلقها وجملة القول في ذلك ان [illegible]اد والخلق الرزق والاحياء والامانة والاشقاء والاسعاد والتصوير الى غير ذلك عند الاشعرية صفات حادثة لانها اضافات واعتبارات بين القدرة والمقدور وعند الماتريدية قديمة لانها صفة ازلية بها صدور العالم وكل جزء من اجزائه وتسمى تكوينا لكن ان تعلقت بوجود الشيء سميت ايجادا وخلقا او بموته سميت امانة او بصورته سميت تصويرا وهي زائدة على القدرة والارادة فالارادة بها التخصيص والقدرة هي القوة على فعل الشيء او تركه ونسبة الامرين اليها على

ووجودها والمراد بذلك القول التكوين والايجاد (قوله وحاصله انه لايصح ان يكون مبدأ الوجود الخ » مذهب الماتريدي ان وظيفة الارادة تخصص احد طرفي الممكن ووظيفة القدرة اعداد الطرف الذي خصصته الارادة وتهيئته للصدور ووظيفة التكوين صدوره بالفعل وعلى هذا فلا تكون نسبة القدرة الى الطرفين على السواء على مذهبه نعم بقطع النظر عن تخصيص الارادة بكون نسبتها اليهما

السواء فليس بها صدور الاشياء وانما بها قبول الصدور فهي مبدأ لقبول الصدور والتكوين مبدأ لنفس الصدور والمحققون من الاشاعرة على انه ليس في الازل الا مبدأ الايجاد والاشقاء والاسعاد وغير ذلك ولا دليل على صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كان نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين وانما نص على الاشقاء والاسعاد وان دخلا في الايجاد اهتماماً بشأنهما ودخل في الجائز رعاية الصلاح والاصلح اذ لو وجب عليه تعالى ما هو الاصلح في حق العبد ما وقعت محنة وما خلق الله تعالى الكافر الفقير المعذب دنيا واخرى وما حصل الم لطفل لا تكليف عليه ولما كانت بعض البهائم والطيور في غاية الضعف والبلاء ولما كان لطلب الهداية وكشف الضر معنى لوجوب ايصال ما هو الاصلح للعبد ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء آخر اذ قد اتي على ما في وسعه من الاصلح الواجب « ومن يقل فعل الصلاح وجبا » الالف للاطلاق « على الاله » تعالى وهو المعتزلة « قد اساء » حذف الفاء ضرورة اي فقد احزن « الادبا » اللائق بحقه تعالى والالف للاطلاق ايضاً ففي الادب استعارة بالكناية وفي الاساءة استعارة تخييلية ثم الكلام كناية عن عدم اتصافهم بالادب لانه يلزم من اساء تك لغيرك بعده عنك ونفرته منك بل لايستطيع ان ينظر اليك وهي ابلغ

على السواء ولا مدخل له في الاحتياج الى صفة التكوين (قوله ولا دليل الخ) والاعداد الذي جعله الماتريدي وظيفة القدرة يكفي فيه تخصيص الارادة مع صلاحية الممكن لكل من الطرفين (قوله ومن يقل فعل الصلاح الخ) ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا ومعتزلة البصرة الى وجوبه في

من الحقيقة يعني انهم اخلوا بالادب مع الله تعالى غاية الاخلال حتى خلت قلوبهم عن بوارق الاجلال وارتكبوا بدعة شنيعة وقولة فظيعة وذلك لان من

الدين فقط واراد الاولى الاصلح في الحكمة والتدبير واراد الثانية الانفع قال في المواقف وشرحها اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه اصلا ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل القبيح وترك الواجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله اه وما قيل انه تعالى يعلم في الازل بوجود كل حادث في وقته المعين فيجب

(قوله في الحكمة والتدبير) اي بالنسبة للعبد لا الحكمة والتدبير بالنسبة الى علم الله تعالى كذا يؤخذ من الدواني بدليل ما اورده عليهم وناقشه عبد الحكيم بكلام نقله عن الخيالي ظاهره ان المراد الحكمة والتدبير بالنسبة لعلم الله تعالى واما الفرقة الثانية فصريح كلام الخيالي انهم اعتبروا في الانفع للعبد جانب علم الله تعالى فاوجبوا ما علم الله نفعه للعبد فلزمهم ما لزمهم من ان الكافر الفقير المبتلي بالآلام والاسقام الاصلح بحاله ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عنه عقله ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه عاقلا حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان يكون بقاء ابليس طول زمانه واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه وان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزم ترك الواجب فيمن مات صغيرا وجميع ما تقدم يلزم الفرقة الاولى ايضا بناء على ما يؤخذ من الدواني اما على ما يؤخذ من الخيالي فلا بل يلزمهم انهم ان جوزوا تركه مع كونه مخلا بالحكمة فلا معنى للوجوب عليه تعالى بل هو مجرد لفظ على انه يكون سفها لاخلاله بالحكمة وان لم يجوزوا تركه ففيه رجوع عن القول باختياره تعالى والتزام لمذهب الفلسفية حيث قالوا بالايجاب وان كان هناك فرق من وجه اخر وهو ان مراد المعتزلة بالاصلح الواجب الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم فافهم ولا تغتر بظواهر بعض العبارات المخالفة لما تقدم فان المراد منها ما قلنا اه منه

(قوله وما قيل الخ) وارد على النافين للوجوب اه منه

وجوده فيه اذ لو لم يوجد في ذلك الوقت لزم انقلاب العلم جهلا فليس بشيء لان العلم التصديقي بوقوع شيء في وقته الذي عينه بالارادة تابع للوقوع باتفاق منا ومن المعتزله فلا نزاع في ان العلم بالوقوع التابع للارادة يستلزم الوقوع في الوقت الذي عينته الارادة ولا في انه لو تعلقت الارادة بوقوعه في الوقت الآخر لتعلق العلم بوقوعه فى ذلك الوقت لا في الوقت الاول كما لانزاع في ان ارادته تعالى فعل نفسه في وقت معين تستلزم وجوده في ذلك الوقت وانما النزاع في ان ارادته بعض الافعال وفعله بالاختياري كايجاد المكلفين هل يستلزم عقلا ارادة فعل اخر وان يفعله كاللطف والاصلح ذهب المعتزلة الى الاستلزام بناء على انه لو لم يصدر منه الفعل الثاني بعد صدور الفعل الاول اختيارا لزم نقص محال في شأنه تعالي كالذم والسفه وغيرها والاشاعره والماتريدية الى نفي ذلك الاستلزام بنفي لزوم النقص لان ما قاله المعتزلة لا يتم الا اذا علم ثبوت المصالح في بعض افعاله دون بعض لكنه باطل لان جميع افعاله تعالى يشتمل على الحكم والمصالح لانه الحكيم الخبير فلو ترك فعلا وفعل ضده كان ذلك لحكمة فلا يمكن الحكم بوجوب فعل مخصوص عليه تعالى فالقول بالوجوب في بعض الافعال دون بعض باطل ولاجل ما ذكرنا لم يجعلوا ما اخبر الشارع بوقوعه من افعاله تعالى واجبا عليه مع قيام الدليل على انه تعالى يفعله البتة لان ذلك الاخبار تابع للعلم والارادة فيكون من قبيل استلزامهما للوقوع ولانزاع فيه واعلم ان مذهب الماتريدية المثبتين للافعال جهة محسنة او مقبحة قبل ورود الشرع كالامارة على حكم الشارع فهو بالنسبة لافعال العباد لا بالنسبة لافعال الله لعدم تاتي القبيح فيها فهو محال في حقه فتركه واجب له لا عليه فهم يوافقون الاشاعرة في انه لا يجب

وجب عليه شيء فهو مقهور ثم لا يصح ان يراد بالوجوب عليه تعالى ما يستحق تاركه الذم والعقاب كما في حق المكلفين وهو ظاهر فما بقي الا ان معناه لزوم صدور الاصلح عنه بحيث لا يتمكن من الترك والا فلا معنى للوجوب واقوى ما تمسكوا به في ذلك ان ترك الاصلح يستلزم المحال من سفه او جهل او عبث او بخل وظاهر انه رفض لقاعدة الاختيار وتمسك بالفلسفة الظاهرة العوار وحكى ان الامام ابا الحسن الاشعرى رضى الله عنه سأل شيخه ابا علي الجبائي وهو يقرر مسئلة وجوب الصلاح فقال له ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعاً والآخر عاصياً والثالث صغيراً فقال الاول يثاب في الجنة والثاني يعاقب في النار والثالث لا يثاب ولا يعاقب فقال الاشعري فان قال الثالث يارب لم امتني صغيراً ولم تبقني الى ان اكبر فاطيعك لاثاب في الجنة فقال الجبائي يقول الرب تعالى اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان

عليه شيء (قوله ثم لا يصح ان يراد الخ) ما يتعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحاً وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد ما يشمل افعال الله اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب كذا في شرح المواقف فافهم «قوله فما بقي الا ان معناه الخ» فرق بين الوجوب عليه والوجوب عنه كما صرح به صاحب المواقف في بحث النظر فان الاول مخصوص بوجوب الفعل على الفاعل المختار بعد ما صدر منه ما يوجبه اختيارا كوجوب صدور المتولد لحركة الخاتم بعد صدور الفعل المتولد منه اختيارا لحركة الاصبع وهذا زعم المعتزلة والثاني مخصوص بلزوم الشيء لذات الفاعل الموجب اما مطلقا

الاصلح لك موتك صغيراً فقال الاشعري فان قال الثاني يارب لم لم تمتني صغيراً لئلا اعصي فادخل النار فما ذا يقول الرب فبهت الجبائي ويروى انه قال للاشعري ابك جنون فقال الاشعري لا ولكن وقف حمار الشيخ في العقبة فترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن معه بابطال رأي المعتزلة واثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة وسبب تسمية المعتزلة معتزله ان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال

او بواسطة الاستعداد التام كما هو زعم الفلاسفة في افعاله تعالى ولذا اشار في التلويح الى ان معنى الخلاف انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع عدم صدورها عنه تعالى بعد صدور ما يوجبها اختيارا اولا كرعاية الاصلح واخراج الفاسق من النار فقيد الافعال بالممكنة اشارة الى ان قول المعتزلة بالوجوب والحرمة عليه تعالى بالنظر الى امكان الترك بترك ما يوجبه اختيارا وبذلك اندفع قول شرح العقائد الموافق ما هنا ليت شعري ما معنى وجوب الشيء عليه اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من تركه بناء على استلزامه محالا آخر من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار اه لان مرادهم الثاني لكن بعد ما صدر موجبه اختيارا لا مطلقا ولا بشرط تمام الاستعداد فلا رفض لقاعدة الاختيار كما لا رفض لها في

« قوله فلا رفض لقاعدة الاختيار » اي لانه وجوب بالاختيار وهو يحقق الاختيار فصار شبيها بقول اهل السنة بوجوب الفعل بعد تعلق الارادة به اختيارا فتامل اه منه

الحسن قد اعتزل عنا واصل (واجزم) اي اقطع واعتقد وجوبًا يا (اخي)
في الاسلام اذ الاب الذي خرجنا بسببه من ظلمة الفكر الى نور الايمان واحد
وهو النبي عليه الصلاة والسلام (برؤية الاله) سبحانه وتعالى بمعنى الانكشاف
التام بالبصر اي بوقوعها «في جنة الخلد» اي الاقامة على سبيل الدوام حال
كون الرؤية حاصلة (بلا تناهي) للمرئي تعالى اي من غير احاطة بحدود المرئي
ونهاياته لاستحالة الحدود والنهايات عليه تعالى فكما انهم يعلمونه بلا حد ونهاية
و بلا كيف يرونه كذلك فيرى لافي مكان ولافي جهة ولا باتصال شعاع ولا
على مسافة بينه تعالى و بين الرائي لان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى في اي محل
شاء وليس بلازم ان لا يكون الا عند اجتماع الشرائط كما سياتي توضيحه وتقع
لكل من دخل الجنة من انس وجن من هذه الامة وغيرها حتى النساء والصبيان

اختيار الامام الرازي المختار لكثير من محققي الاشاعرة من لزوم العلم للنظر عقلا
كما اعترف به شارح العقائد المذكور في بحث النظر من شرح المقاصد وتبعه السيد
الشريف نعم قول المعتزلة باللزوم العقلي في اللطف والاصلح وغيرهما زعم فاسد
لكنه بحث آخر قد بينا بطلانه وانما كلامنا في معنى الواجب عليه وتفسيره لافي
وقوعه وصحته فلا تغفل وتذكر « قوله بمعنى الانكشاف التام الخ » اي البالغ الى
مرتبة فوق الانكشاف بالعلم وان كان في تلك المرتبة مراتب وذلك الانكشاف
في رؤية الحاضر المشاهد انما يحصل لنا عادة بالمحاذاة والقرب المعتدل لان زيادة
البعد وكمال القرب مانعان عن حصوله و بخروج الاشعة من الباصرة على هيئة
مخروط مصمت او مركب من خطوط مجتمعة في مركز البصر قاعدته على سطح
المرئي او على هيئة خط مستقيم يضطرب طرفه الواصل الى المرئي فيتحرك على

وتفاضل الرؤية كما وكيفا ولذة على قدر العلم بالله تعالى وحبه في الدنيا حتى ان البعض لا تنقطع عنه ابداً كما انه كان في الدنيا لا يتعلق قلبه بغير الله تعالى ابدا كذا ذكروا « اذ الوقوع » اي وقوع رؤيته تعالى « جائز بالعقل » اذ العقل اذا خلى

سطحه في طوله وعرضه بسرعة فيعمل هناك سطحًا شعاعيا منطبقا على سطح المرئي كما ذهب اليه طوائف الرياضيين او بانطباع صورة المرئي وشبحه فى الرطوبة الجليديه ثم في مجمع النور ثم في الحس المشترك كانتقاش شبح الشيء المقابل للمرآة فيها كما ذهب اليه الطبيعيون وفي حق الله في الآخرة يحصل لنا هذا الانكشاف بدون شيء من تلك الشرائط لا يقال انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط لانا لو سلمنا انها شرائط عقلية له في هذه النشاة لا نسلم انها شرائط له في النشأة الاخرة ايضاً لان الرؤيتين مختلفتان بالماهية او بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشرائط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف اي بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات كما يفهمه ارباب الجهالات نعم يتجه على هذا ان يقال من جهة الخصم نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد اقول على ما ذهب اليه الاشعري من كون الاحساس نحوا من نوع العلم لا يكون ذلك الانكشاف التام الحاصل عقب فتح البصر نوعا مغايرا للعلم الضروري واما على ما ذهب اليه الجمهور فلهم ان يقولوا بجواز ان يترتب على فتح البصر انكشاف تام مغاير لنوع العلم مسمى بالابصار فان الكل بخلقه تعالى وهو قادر على كل ممكن « قوله اذ العقل اذا خلى الخ » اي مالم

ونفسه لم يحكم بامتناعها وتقرير الدليل العقلي انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نميز بين الاعيان والاعراض ولا بد للحكم من علة مشتركة بينهما وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذلا رابع لها يشترك والحدوث

يقم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان حتى يؤول كذا في شرح العقائد النسفية وهو اشارة الى ان مجرد الجواز العقلي كاف في ابقاء النصوص على ظواهرها اذ يكفيه عدم قيام البرهان على امتناعها ولا يتوقف على قيام البرهان على امكانها الوقوعي وهذا ينفع في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج ولذا احتاج الى اثبات الامكان الوقوعي بما ذكر بعد (قوله ولا بد للحكم من علة مشتركة) اورد عليه بان صحة رؤية الجوهر لاتماثل صحة رؤية العرض اذلا يسد احدهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين كالحرارة بالنار و بالشمس فلا يلزم ان يكون لهما علة مشتركة واجيب عنه بان المراد بالعلة متعلق الرؤية ومتعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصية الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى شيئاً من بعيد وندرك ان له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضاً كالضوء والظلمة وان استقصينا في التامل فعلم ان متعلق الرؤية هو الهوية المشتركة نعم يرد ما اشار اليه السيد في ذيل ايراد يؤخذ دفعه مما ذكرنا ان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان لمراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال وحاصله ان الاجمال المؤدي الى الاشتراك عائد الى الادراك لا الى المدرك (قوله وهي اما الوجود الخ) فيه نظر اذ يجوز ان يكون

الوجود بعد العدم والامكان استواء الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في الرؤية ضرورة فتعين الوجود وهو مشترك بين الله و بين غيره فصح ان يرى لتحقق العلة

الوجود بشرط الحدوث او التحيز المطلق سواء كان تحيزًا بالذات او بالعرض ولو سلم فهذا الدليل يجري في صحة ملموسية الواجب تعالى مع التخاف ولا مدفع له ولذا قال شارح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف أن ضعف هذا الدليل جلى اه لا يقال جريانه في الملموسية ممنوع اذ لا ندرك باللامسة الا الاعراض كالحرارة والبرودة والملاسة والخشونة لانا نقول ندرك بها العرض والطول ايضاً وهما جوهران باتفاق المتكلمين فجريانه فيها قطعي على مذهبهم وان امكن المناقشة فيه وفي اصل الدليل على مذهب الحكماء القائلين بكون الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم (قوله والامكان استواء الخ) وايضاً الامكان شامل لحال العدم فلا يكون علة مختصة بحال الوجود والمدعي ان صحة الرؤية مختصة بحال الوجود لامتناع رؤية المعدوم ضرورة واتفاقا فلا بدلها من علة مختصة بحال الوجود والامكان الشامل لحالتي الوجود والعدم لا يكون علة لها بخلاف الوجود فانه غير متحقق حال العدم للتنافي بينهما فان قيل يجوز ان يكون العلة المشتركة هي الامكان او الحدوث لان صحة الرؤية كناية عن امكانها وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث أو الامكان الاعتباريين ايضاً قلت هذا مبني على حمل العلة المشتركة على مصحح الرؤية وليس كذلك بل قالوا المراد بالعلة ما يتعلق به الرؤية اولا و بالذات على ان الامكان لا يصحح الرؤية لما سبق (قوله فتعين الوجود وهو الخ) اورد عليه ان القول باشتراك

(قوله لما سبق) اي من انه شامل لحالتي الوجود والعدم وصحة الروية خاصة بحال الوجود فلو كان مصحح الروية الامكان لصحت روية المعدوم اه منه

وهي الوجود فيصح ان ترى سائر الموجودات من الطعوم والروائح والاصوات وعدم رؤيتها لكون الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة وقد استدل على الجواز ايضاً بدليل سمعي وهو ان موسى عليه الصلاة والسلام قد

الوجود ينافي مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شيء عينه وانه لا اشتراك بين الموجودات ويجاب بان المراد من الوجود المشترك هاهنا الهوية الموجودة من حيث كونها موجودة لا من حيث التعين بكونها حادثة او ممكنة او جوهرا او عرضا وهي مشتركة بين الواجب والممكنات ولفظ الوجودي مجاز فيها على مذهبه وعدم اشتراك الوجودي بالمعنى الحقيقي لا ينافي اشتراك الوجودي بالمعنى المجازي وتلخيص دليلهم هذا انا نرى الهوية المشتركة بين الجوهر والعرض فانا نرى الهوية من بعيد ولا نشك في وجودها ونحتاج في كونها جوهرا او عرضا الى دليل فظهران المرئي هو الهوية المشتركة بينهما وهو لا ينافي اثباتهم كون الخصوصيات مرئية في بعض الاحيان ايضاً حتى يكون مكابرة كما ادعاه الرازي ثم ان تلك الهوية المشتركة المرئية ليست مختصة بالاشتراك بين الممكنات بل هي مشتركة بين الواجب والممكن ايضاً لانا نراها من حيث كونها موجودة لها كون في الاعيان لا من حيث كونها حادثة او ممكنة فلا يرد عليه ما ذكر نعم يرد عليه ما اسلفنا من ان كون المرئي هوية مشتركة ممنوع لجواز ان يكون الاجمال راجعاً الى الادراك لا الى المدرك فيكون المدرك هو خصوصية الجوهر او العرض او الوجود بشرط التحيز المطلق وانتفاء الواسطة في الاثبات لا يوجب انتفاء الواسطة في الثبوت ومن النقض بصحة الملموسية فاعقل (قوله بدليل سمعي)

(قوله ويجاب الخ) بهذا الجواب اندفع ما يقال الوجود امر اعتباري كالامكان فلا يصلح ان يكون علة اه منه

سالها بقوله تعالى رب ارني انظر اليك فلولم تكن جائزة ما سالها والا كان طلبها

فان قيل هو نقلي قلنا نعم لكنه قطعي لا نزاع في امكانه بل وقوعه واعترض المعتزلة على هذا الدليل بوجوه الاول انا لا نسلم ان موسى سأل الرؤية بل طلب العلم الضروري وعبر عنه لما يستلزمه وهو الرؤية واطلاق الملزوم على اللازم مجاز شائع الثاني لو سلم انه طلب الرؤية فالكلام على حذف مضاف والمعني ارني اية من اياتك انظر الى ايتك على حد واسئل القرية والجواب ان كلا الامرين فاسد لانهما عدول عن الظاهر بلا دليل و يستلزمان عدم مطابقة الجواب بقوله تعالى لن تراني لسوال موسى عليه السلام لان نفي العلم الضروري غير صحيح وفاقا ولا نفي رؤية الآية كيف وقد اراه اندكاك الجبل وهو من اعظم اياته وايضا الروية المقرونة بالنظر المتعدي بالى نص في الرؤية بمعني الابصار كذا في الارشاد لامام الحرمين الثالث انا لو سلمنا انه طلب رويته تعالى فانما يدل على امكانها لو طلبها لاجل الرؤية وذلك ممنوع بل طلبها لقومه حيث قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال لنفسه ليمنع فيعلم امتناعها لهم بالطريق الاولى والجواب بانه لو كان الغرض من السؤال ظهور الامتناع عندهم لكان الجواب بما يدل على الامتناع وليس كذلك لان لن تراني انما يدل على نفي الوقوع لا نفي الامكان وايضاً لكان السؤال عبثا لا يليق بشأنه عليه السلام لانهم سالوا الروية قبل ذلك حين قالوا لن نؤمن لك الخ فزجرهم الله عن طلب ما لا يليق لجلاله باخذهم الصاعقة كما يزجر الاراذل عن روية الملوك فلم يحتج موسى عليه السلام في زجرهم الى سؤال الروية واضافته الى نفسه وايضاً الحاضرون عند السؤال ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى الروية ممتنعة وان كانوا كافرين كما اختاره

اما جهلاً باحكام الالوهية واما سفها او عبثاً بطلب المحال والانبياء منزهون عن ذلك كله وان الله تعالى قد علقها على ممكن وهو استقرار الجبل والمعلق على الممكن ممكن

بعض المفسرين من انهم السبعون المختارون فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل بهم موسى في الغمام وخروا سجدا فسمعوا التكلم بامره ونهية ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا ان نؤمن لك الخ فارتدوا بعد ايمانهم فسأل موسى عليه السلام الروية فلا يكفيهم قول موسى انه تعالى اخبر بامتناع الروية فان قيل على هذا التقدير يجوز ان يسمعوا كلام الله باذانهم و يكون هناك قرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر كعدم الترتيب والاستماع من جهة واحده قلت لو كفى سماع ذلك ما قالوا بعد سماع التكلم بالامر والنهي لن نؤمن لك الخ فلما لم يكفهم ذلك كان تصديقهم بان المسموع كلام الله موقوفا على اخبار موسى بانه كلام الله وحيث لم يصدقوه باخباره كان ذلك عبثاً مع ان حمل الآية على السؤال لقومه عدول عن الظاهر بلا دليل الرابع انه سالها مع العلم بامتناعها لزيادة الاطمانينة بتعاضد دليل العقل والنقل والجواب انه لو كان كذلك لطلب اظهار الدليل السمعي الدال على الامتناع وطلبه بطلب الامر المحال مما لا يليق بشأن العقلا فضلا عن الانبياء لانه يوهم الجهل بما يعرفه احاد المعتزلة وايضاً لخوطب بما يدل على الامتناع الخامس انه سالها مع عدم العلم بالامتناع ومعرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بجواز الروية وعدم جوازها او مع العلم بالامتناع والسؤال صغيرة يجوز صدورها من الانبياء واجيب بان جهل كليم الله بما يجوز على الله ومالا يجوز دون احاد المعتزلة ومن حصل طرفاً من العلم هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلا ولا يجوز صدور الصغيرة عنهم عمدا بعد البعثة عند اهل الحق (قوله اما جهلا) قيل عليه ان

اذ معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند ثبوت المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير الممكنه فلولم تكن ممكنة لزم الخلف في خبره تعالى وهو محال وما قيل من ان سؤال موسى عليه السلام لم يكن لتحصيل مطلوبه وانما كان لتعليم قومه انها ممتنعة حين قالوا له لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ولا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال فجوابه ان كلا من ذلك خلاف الظاهر فلا وجه للحمل عليه على ان قومه ان كانوا مؤمنين كفاهم قوله لهم انها ممتنعة والا لم يصدقوه في حكم الله بالامتناع فالسؤال عبث على كل

التأكيد في الآية يدل على ان موسى اما منكر لعدم وقوع الروية او متردد فيه وعلى التقديرين يلزم ان يكون جاهلا بعدم الوقوع فيقع الاشاعرة فيما هربوا منه وان التجلي في قوله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا فسروه بالظهور للجبل بعد ان كان محجوبا عنه اما مع خلق الحياة والبصر للجبل كما رواه ابن فورك عن الاشعري فيكون اندكاك الجبل وعدم استقراره لرويته له تعالى واما بدون خلقهما له كما ذهب اليه الاكثر فيكون الاندكاك لمجرد الظهور له من غير رؤية وعلى التقديرين ففي الآية دلالة على انه اذا لم يتحمل الجبل الاقوى فعدم تحمل موسى بالطريق الاولى ففي هذا دلالة على امتناع وقوع الروية والجواب عن الثاني ان غاية ما يدل عليه ذلك عدم تحمل التراكيب العنصرية بحسب جري العادة وهو لا يفيد الامتناع العقلي المطلوب وعن الاول ان طلب موسى الروية يجوز ان يكون بطريق خرق العادة الواقع للانبياء مع العلم بامتناع وقوعها عادة لا عقلا ولو سلم فغاية ما لزم تردده عليه السلام في ان هذا التركيب العنصري يتحمل التجلي ام لا وليس ذلك من الامور التبليغيه حتى يكون عدم العلم به منافيا

حال والاستقرار حال التحرك ممكن بان يقع السكون بدل الحركة انما المحال اجتماع الحركة والسكون (وقد اتى فيه) اي في وقوع الرؤية للمؤمنين (دليل النقل) من الكتاب والسنة واجمعت الامة على ذلك قبل ظهور البدع بابقاء النصوص الواردة على ظاهرها من غير تاويل وكل ما هو كذلك فالجزم به واجب اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فغير ما

للنبوة بخلافه على قولكم (قوله واجمعت الامة على ذلك) هذا هو المعتمد في الاستدلال لان دلالة الكتاب والسنة على هذا المطلب لا تفيد علما قطعيا كما في المواقف لكن للخصم ان يقول لا نسلم الاجماع على وقوعها غايته ان الاجماع على السكوت عن تاويل الآية وليس اجماعاً على عدم التاويل فان كثيراً من المسائل لم تكن في القرن الاول والثاني وهو ليس اجماعاً على عدمها اللهم الا ان يثبت الاجماع على نفس الوقوع و يؤخذ ثبوته من عبارة الجلال الدواني (قوله الى ربها ناظرة) النظر في اللغة قد يكون بمعنى الانتظار فيستعمل متعديا بنفسه ويكون بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل متعديا بفي وجاء بمعنى الرأفة والعطف و يستعمل باللام وبمعنى الروية والابصار و يستعمل بالى فالنظر مشترك بين هذه المعاني والاستعمال واحد من هذه الحروف الجارة او بدونها قرينة معينة لها والنظر في الآية مستعمل بالى فوجب حمله على الروية والابصار وليس بمعنى الانتظار لأن الآية وردت مبشرة والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياقها لا يقال يجوز ان لا يخلق الله غما في الانتظار للمومنين في الآخرة لان ترتبه على الانتظار عادى يجوز تخلفه عنه لانا نقول التبشير والانذار بما نعلمه لذة وعذابا ولذا لم يقع التبشير بالنار والانذار بالجنة

(قوله و يؤخذ ثبوته الخ) اي وان ناقشه عبد الحكيم بمثل ما هنا فان الدواني ثقة يعول عليه وهذه امور مرجعها النقل اه منه

حديث منها قوله صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو حديث مشهور وخالف في ذلك المعتزله فاحالوها متمسكين بشبه اقواها شبهة المقابلة وتقريرها انه تعالى لو كان يرى لكان مقابلا للرائي ضرورة فيكون في جهة وحيز و يلزم اتصال الاشعة من الباصرة بالمرئي والمسافة بين الرائي والمرئي بحيث

مع امكان ان يخلق الله تعالى الفرح واللذة في النار والغم والالم في الجنة وما استشهد به المعتزله على كونه بمعنى الانتظار من قوله

وشعث ينظرون الى بلال　　　كما نظر الظما حيا الغمام

النظر المشبه به بمعنى الانتظار فيحمل المشبه عليه ايضاً ومن قوله

وجوه ناظرات يوم بدر　　　الى الرحمن ياتي بالفلاح

لان المعنى ينتظرون اتيانه بالظفر والفلاح غير صالح للاستشهاد لان الحذف والايصال شائع فليس حمل الموصول بالي على الانتظار اولى من الحمل على الروية بل هو اولى لان الموصول بالي نص في الروية والمتعدى بنفسه في البيت الاول يحتمل ان يكون بمعني روية الظما مطر الغمام مشتاقين اليه وفي البيت الثاني بمعنى ناظرات باعينها الى جهة الله وهي العلو التي هي قبلة الدعا ولذا ترفع اليها الايدي وقته او الى اثاره تعالى من الضرب والطعن في الاعداء الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصر المؤمنين يوم بدر (قوله قوله صلى الله عليه وسلم انكم الخ) هذا حديث مشهور رواه احمد وعشرون رجلا من كبار الصحابة (قوله كما ترون القمر الخ) تشبيه روئته تعالى في الاخرة بروية القمر في الظهور وعدم التزاحم (قوله بشبه) منها قوله تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك الابصار قالوا دلت هذه الآية على نفي الوقوع والامكان اما الاول فلان الادراك المنسوب الى

يكون بعيداً جداً ولا قريباً جداً ولكان المرئي اما جوهراً واما عرضاً ولكان المرئي اما كله فيلزم التناهي والحصر واما بعضه فيلزم التبعيض والتجزؤ واللوازم كلها محالة فالملزوم مثلها وحاصل الجواب ما اشرنا له سابقاً من ان الرؤية عبارة عن نوع من الادراك يخلقه الله متى شاء ولاي شيء شاء في اي محل شاء فلا يلزم ما ذكر وقياس الغائب على الشاهد فاسد فكما ان العلم ادراك وهم يعلمونه لا في مكان ولا

الابصار مجازا انما هو الرؤية بالبصر لا العلم وقد نفى ذلك الادراك عن كل بصر ما دام موجوداً واما الثاني فلان ما به التمدح يجب ان يكون في حقه تعالى من صفات الكمال وهو سلب الرؤية وما كان سلبه صفة كمال كان وجوده نقصاً محالا في حقه تعالى فلا يمكن رؤيته تعالى والجواب بوجوه الاول ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون اي لملحقون فرؤية بعض الجوانب دون بعض ليست بادراك وان كانت رؤية فيكون ادراك البصر اخص مطلقاً من الرؤية وسلب الاخص لا يوجب سلب الاعم والمراد من الجوانب هنا المعنوية فالادراك المنفي هنا هو الادراك المؤدي الى الاكتناه الثاني يجوز ان تكون الآية محمولة على رفع الايجاب الكلي بان يعتبر عموم استغراق الجمع المحلي باللام في جانب الحكم المنفي بمعنى ليس كل بصر يدركه لا في جانب النفي حتى يكون سلباً كلياً بمعنى لا شيء من الابصار يدرك له تعالى وان جاز ذلك ايضاً ولا اقل من احتمال هذه الآية هذا المعنى واذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال الثالث على تقدير عموم الآية للاشخاص لا يتم عمومها في الاوقات لانها سالبة مطلقة لا دائمة ولا ضرورية كما زعمتم ونحن نقول بموجبها حيث لا يرى في الدنيا تامل وما قيل من التمدح ليس

في جهة ولا محدوداً ولا محصورا فكذا الرؤية نوع من الادراك فيدركونه كذلك ومع ذلك هو انكشاف تام كما نص عليه النبي صلى الله عليه وسلم في كثير من الاحاديث و بالجملة فالمعتزلة في مخالفتهم لاهل السنة قد مالوا عن الحق اما لتمسكهم بالعادات واما لميلهم الى القواعد الفلسفية والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقولي في جنة الخلد واما في عرصات القيامة ففي السنة ما يقتضي وقوعها فيها للمؤمنين ايضاً وهو الصحيح بل قيل وللكفار ليكون الحجب عليهم حسرة ولا مانع من ان يروه في صفاة الجلال واما رؤيته تعالى في المنام فقد وقعت لكثير من الصالحين من سلف الامة وخلفهم ولا خفاء في انها نوع

فيه دليل بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه تمدح والا لكانت المعدومات ممدوحة لعدم الرؤية وانما المدح للممتنع المتعزز المحتجب بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته واورد الخيالي ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن النقص من العدم كما ان الاصوات والروائح لاتمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشيء لايمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد مع امتناعها في حقه تعالى اه وقد يقال ان التمدح بخصوصية عدم الرؤية منحصر في الظاهر في التعزز والاحتجاب مع امكان الرؤية ولذا لم يكن اعظم الملوك ممدوحاً لعدم الرؤية من البلاد البعيدة وكذا الاصوات والروائح اذ لاتعزز ولا تمنع ولا احتجاب بحجاب الكبرياء للشيء منها كالمعدوم واذا كان كذلك فلا يرد ما قال لان المقصود القاء الشك في دليل الخصم لا اثبات المطلوب ولذا لم يعدوه من ادلة الامكان (قوله واما لتمسكهم بالعادات) اي اذ جعلوا ما تقدم من المقابلة وغيرها شروطاً عادية وقوله واما لميلهم

مشاهدة تكون بالقلب لا بالعين والمعتمد ان النبي صلى الله عليه وسلم رآه ليلة الاسراء بالبصر لا بالقلب فقط ولما فرغ من القسم الاول من أقسام هذا الفن وهو الالوهيات شرع في القسم الثاني وهو النبوات فقال (وصف) ايها المكلف وجوبا (جميع الرسل) بسكون السين للضرورة اي يجب عليك ان تعتقد انهم عليهم الصلاة والسلام متصفون (بالامانة) وهي حفظ الله تعالى بواطنهم وظواهرهم من التلبس بمنهي عنه ولو نهي كراهة ولو حال الطفولية وهي المسماة بالعصمة

الى القواعد الفلسفية اي ان جعلوا ما ذكر شروطاً عقلية لا تنفك ولا تتخلف (قوله وهي المسماة بالعصمة) العصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنباً وعند الحكماء ملكة تمنع الفجور واجمع اهل الشرائع والملل كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى وفي جواز صدوره فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاكثرون وجوزه القاضي ابو بكر واما سائر الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تعمدها واما صدورها سهوا او على سبيل الخطأ في التأويل فقال العضد في المواقف انه جوزه الاكثرون وقال شارحها العلامة المختار خلافه وان كانت صغيرة فان كانت مشعرة بالخسة كسرقة لقمة فهم معصومون عنها عمدا وسهوا خلافاً للجاحظ و بعض المعتزلة فانهم جوزوها سهوا بشرط ان ينبهوا عليها فينتهوا وان لم تكن مشعرة فقال في شرح المقاصد هم معصومون عنها عمدا وقال في

(قوله العصمة عندنا الخ) بناء على اصلنا من استناد الاشياء الى الفاعل المختار ابتداء وقوله وعند الحكماء الخ بناء على ما ذهبوا اليه من الايجاب في اعتبار استعداد القوابل اه منه

شرح العقائد النسفية واما الصغائر فتجوز عمدا عند الجمهور خلافاً للجبائي واتباعه وتجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا فينتهوا هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة من امتناعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي و بعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر بمعصية او كذب فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة اھ كلامه وهو يخالف ما في شرح المقاصد من عصمتهم عن الصغائر عمدا فيحمل على ما في شرح المقاصد على المذهب المختار عند محققي الاشاعرة واختاره السيد الشريف وقال المحققون من المحدثين والسلف الصالح بعصمتهم عن الصغائر عمدا والكبائر مطلقاً وما يشعر بصدور المعصية محمول على ترك الاولى من قبيل حسنات الابرار سيئات المقربين وقوله في شرح العقائد والا فمحمول الخ يدل على عدم جواز تعمد الصغيرة والا لقال فمحمول على الصغيرة او ترك الاولى فيناقض ما قدمه في صدر عبارته من الجواز عمدا عند الجمهور الا ان يقال راعي الادب في عدم نسبة تعمدها اليهم او يقال ليس قوله فما نقل عن الانبياء الخ تفريعاً على ما تقرر في صدر العبارة بل هو استئناف لاختيار المذهب المختار الذي اختاره في شرح المقاصد فلا تناقض نعم يرد ان ترك الاولى لا يقابل الصرف عن الظاهر لان الحمل على ترك الاولى صرف عن الظاهر ايضاً الا ان يحمل الصرف

اذ لو جاز عليهم ان يخونوا الله تعالى بفعل محرم او مكروه للزم ان يكون ذلك المحرم او المكروه طاعة بيان الملازمة ان الله تعالى قد امرنا باتباعهم في اقوالهم وافعالهم من غير تفصيل الا فيما ثبت اختصاصهم به عن الامة وحينئذ فكل ما صدر منهم فنحن مأمورون به وكل مامور به فهو طاعة لان الله تعالى لا يامر بالفحشاء والصدق اي في دعواهم الرسالة في تبليغهم الاحكام وهو مطابقة حكم الخبر للواقع قال تعالى وما ينطق عن الهوى ولانهم لو جاز عليهم الكذب للزم الكذب في خبره تعالى لانه تعالى صدقهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله صدق عبدي في كل ما يبلغ عني وتصديق الكاذب كذب محض والكذب على الله محال لانه نقص وما ادي الى المحال محال والمعجزة امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة فتدخل

على ما عدا ترك الاولى و بما نقلناه لك تعلم كلام الشارح هنا (قوله اذ لو جاز الخ) هذا انما يدل على عصمتهم فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغون عن الله تعالى بعد البعثة لا قبلها لانا لم نؤمر باتباعهم قبلها (قوله في دعواهم الرسالة الخ) اي لافادة المعجزة العلم الضروري بصدقهم فيما ذكر (قوله وما ينطق عن الهوى) ان كان المراد لايقع منه كلام اصلا الا موحى كما هو المتبادر من وقوع الفعل الشبيه بالنكرة في سياق النفي دلت الآية على امتناع الكذب مطلقاً وان كان المراد لايبلغ الا ما يوحى اليه دلت على امتناعه عمدا فيما يبلغ بعد البعثة وعلى كل فالآية دالة على امتناعه فيما يبلغون فافهم (قوله صدق عبدي الخ) على هذا فالدليل انما يدل على صدقهم فيما يبلغون كما هو ظاهر (قوله والمعجزة الخ) اي على وجه يدل على صدقه ولها سبعة شروط الاول ان تكون فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه من الترك الثاني ان يكون خارقا للعادة

في قولنا امر الفعل والترك كعدم احراق النار لابراهيم وقولنا خارق احتراز من ان يتمسك بالعادات وقولنا مقرون بالتحدي اي دعوى الرسالة احتراز من كرامات الاولياء والارهاصات وهي ما تتقدم بعثة الانبياء تأسيساً لها وقولنا مع عدم المعارضة احتراز من السحر والشعوذة وسيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلى الله عليه وسلم وعلى والديه واولاده وآله وصحبه وأمته قد ادعى انه رسول الله الى الانس والجن بل الى الخلق جميعاً واظهر المعجزة على دعواه اما دعواه الرساله فقد علم بالتواتر حتى لا ينكر ذلك مؤمن ولا كافر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كتاباً من عند الله تعالى وتحدي به مع كمال بلاغتهم

الثالث ان يتعذر معارضته الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفي قرائن الاحوال الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي الموتى ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الذئب فانطقه فكذبه لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ما لو قال معجزتي ان يحيى هذا الميت فاحياه فكذبه فالصحيح ان لا يخرج عن المعجزة لان الاحياء هو المعجزة وهو غير مكذب وانما المكذب ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يضر تكذيبه واما الانطاق فلما لم يمكن تحققه بدون المخصوص كان المعجزة هو الانطاق الخاص وهو مكذب فاندفع ما توهم ان الفرق محل تأمل السابع ان لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها اومتأخرة عنها بزمان يسير يعتاد مثله وما عدا الخامس والسادس يفهم من تعريفه و يفهم الخامس والسادس من قولنا على وجه الخ فافهم (قوله مع كمال بلاغتهم) فيه اشارة الى ان

وقوتهم على معرفة اساليب الكلام وطلب من انسهم وجنهم ذلك فلم يقدروا على المعارضة قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً اي معيناً فتحدي بعشر سور فلم يقدروا فتحدى بسورة الصادق باقصر سورة فلم يقدروا على المعارضة مع شدة حرصهم على ذلك حتى خاطروا بمهجهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن واحد منهم مع توفر دواعيهم الاتيان بشيء مما يدانيه بل جعل الكذاب ان يعارضه فاتى بخرافات مضحكة اي انسان سمعها الا وضحك وعلم انها هذيان كما في معارضته لسورة الكوثر بقوله انا اعطيناك العقعق فصل لربك وازعق ان شانئك هو الابلق وكما في معارضته سورة الفيل بقوله الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب طويل ومشفر وتيل وما احسن قول شرف الدين الابوصيري في البردة

ردت بلاغتها دعوى معارضها رد الغيور يد الجاني عن الحرم

ثانيها انه نقل عنه عليه الصلاة والسلام من خوارق العادات ما بلغ القدر المشترك من حد التواتر وان كان تفاصيلها آحادا كتسبيح الحصى في كفه وتكليم

اعجازه لكونه في الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور وقيل اعجازه للاسلوب البديع والتأليف العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم في المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لمجموع الامرين كما قاله القاضي او لصرف الله اياه عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام وهو من سخيف الكلام او صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاجون اليها في المعارضة والراجح الاول كما هو مفصل في محله (قوله ما بلغ القدر المشترك الخ) اي وهو كافي اثبات المطلوب

الجمادات والحيوانات ونبع الماء من الاصابع وظهور البركة في الاطعمة والاشربة وغير ذلك مما لا يحصي كثرة هذا مع ما كان عليه من حسن الخلق الذي لا يراه أحد الا و يقطع انه ليس بكذاب وان كان يقع من الضالين العناد وكمال خلقه من تمام الحلم والعلم مع كونه ولد في قوم لا يعرفون شيئاً من غير ان يتعاطى اسباب العلم ووفور القوة مع قلة اكله جداً فيقدم حيث يحجم الابطال و يقف حيث يفر عند شدة الهول صناديد الرجال و يثبت على حاله من الدعوى لدى شدائد الاهوال حتى لم يجد اعداؤه اليه مطعنا في حال من الاحوال بل شهد له العدو والحبيب بوفور الكمال والافضال كل ذلك نقل الينا بالتواتر فعلمنا ذلك علما ضروريا فلا يعاند في ذلك الا من استحق من الله تعالى شديد النكال واما نبوة غيره كآدم فمن بعده فقد علم بالكتاب والسنة واثنى عليهم الله تعالى في كتابه بقوله رسلا

(قوله فقد علم بالكتاب الخ) لم يستدل كما استدل غيره على نبوة آدم بالآيات الدالة على انه امر ونهى قال تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة ولا تقربا هذه الشجرة مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي آخر فهو بالوحي لا غير لما اورد عليه من ان كلا من الامر والنهي كان قبل البعثة لانه كان في الجنة ولا امر ولا نهى

(قوله بالوحي) اي المقصود منه الابلاغ فلا يرد مريم وام موسى فانه وان اوحي اليهما لكن لم يقصد الابلاغ فافهم اه منه

(قوله ولا امر ولا نهي الخ) من هذا تعلم ان قوله تعالى في حق آدم عليه السلام فعصى ادم ربه غير محمول على العصيان الشرعي لعدم وجود الشرع بل هو محمول على العصيان اللغوي بمعنى مخالفة العبد لسيده لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب الاخروي بدليل حصول المجازاة على تلك المخالفة لادم في الجنة التي ليست دار عقاب وقبل اليوم الآخر و بما اوضحنا لك تعلم ان ما اطال به العلماء في هذا الموضوع والفوا فيه الرسائل من ان العصيان حقيقي او صوري لا طائل تحته بل هو خروج عن الحقيقة فافهم ولا تقلد اه منه

مبشرين ومنذرين وغير ذلك فيجب لهم ما يجب له عليه الصلاة والسلام والبعض قد عينه الكتاب والبعض لم يعينه وقد ثبت بالكتاب والسنة انه آخر النبيين فلا تبتدأ نبوة بعده عليه الصلاة والسلام وقد ضرب الاشياخ لصدق مدعي الرسالة بدليل المعجزة مثالا يتضح به دلالتها على صدقه و يعلم ذلك بالضرورة فقالوا مثال ذلك ما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول

شرعيين هنالك او لانها ليست دار تكليف وان اجيب عنه بانه على تقدير ان تكون حوا امة له تكون الجنة في حقها دار تكليف حيث ترتب على ارتكابها المنهي عنه ما ترتب عليه لانه لا يخفى ضعف هذا الجواب على متأمل وان ارتضاه عبد الحكيم فافهم (قوله وقد ثبت بالكتاب الخ) اما الكتاب فقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين و يلزم من ختمه لهم ختمه للرسل واما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقال اهل البصائر لما كانت فائدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي يعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء بجميع هذه الامور على الوجه الاتم الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلم يبق حاجة للخلق الى بعثة نبي بعده فلذا ختم به النبوة واما نزول عيسى ومتابعته لشريعته فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين اه وفيه نظر لانه لا ينفي الحاجة الى نبي يبعث لتقرير دينه وازالة خفاء فيه ودعوة الخلق اليه وان الاحكام والشرائع روعي فيها مصالح

« قوله ومتابعته » واما ابطاله الجزية فلانتهاء الحكم بانتهاء علته فلا يخل بالمتابعة اه منه.

هذا الملك اليهم فطلبوا منه الحجة على ذلك فقال دليلي على صدق قولي ان يغير الملك عادته بان يقوم عن سريره و يقعد ثلاث مرات والملك يسمع ذلك ففعل الملك ذلك فلا شك انه يحصل للجماعة العلم الضروري انه صادق في دعواه ومنزل منزلة قوله صدق هذا الرجل فيما ادعاه ولا فرق في حصول العلم بذلك لمن شاهده او لم يشاهد ولكن نقل اليه خبر هذا الفعل بالتواتر (والتبليغ) اي ايصال الاحكام التي امروا بتبليغها الى المرسل اليهم اذهم مأمورون بالتبليغ قال تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والامر للوجوب وقد تقدم انهم لا يخونون الله تعالى بفعل منهي عنه وما ثبت له عليه الصلاة والسلام يثبت لهم وقال تعالى رسلا مبشرين ومنذرين ولا يتم التبشير والانذار الا بالتبليغ (والفطانة) بفتح الفاء وهي حدة العقل وذكاؤه فلا يجوز ان يكون الرسول ولا النبي مغفلا او ابله او بليدا لانهم ارسلوا لاقامة الحجج وابطال شبه المجادلين ولا يكون ذلك من مغفل ولا ابله ولانا مأمورون بالاقتداء بهم في الاقوال والافعال والمقتدى به لا يكون بليدا ولان البلادة صفة نقص تخل بمنصبهم الشريف ومن ذلك يعلم انهم لا يكونوا الا من اشرف الناس رجالا ونساء اذ شأن دنيء الاصول ان تأنف النفس من اتباعه والاقتداء به ولذا كانوا منزهين عن كل ما يخل بالمروءة وكل ما يؤدي الى نقص في مراتبهم العلية عليهم صلوات الله وسلامه (ويستحيل) في حقهم عليهم السلام (ضدها) اي ضد هذه

العباد على حسب طبائعهم واخلاقهم واوقاتهم واحوالهم ولذا جاءت الشرائع ناسخة ومنسوخة فكمال الشريعة وتمامها بحيث لا يتصور المزيد عليه لا ينفي نسخها باعتبار تبدل الامزجة والاوقات والاحوال قاله عبد الحكيم (قوله فلا شك انه يحصل الخ) اي

الواجبات الاربعة المتقدمة (عليهم) فيمتنع في حقهم الخيانة بفعل منهي عنه اذ افعالهم لا تخلو عن الواجب والمندوب والمباح وهذا بالنظر الى الفعل في حد ذاته واما لو نظر اليه بحسب عوارضه فالحق ان افعاله دائرة بين الواجب والمندوب لا غير واما المباح فلا يقع منهم كما يقع من غيرهم بل لا يقع منهم الا مصاحباً لنية تصرفه الى كونه مطلوباً واقله قصد التشريع للغير وذلك من باب التعليم وناهيك به مرتبة واذا كان بعض تابعيهم كالاولياء لا تخلو افعاله من الواجب والمندوب بصرف المباحات بالنية الصالحة الى المندوبات كان يصرف الاكل للتقوى على العبادة واقامة البنية والجماع لصون النفس عن الحرام وللنسل المطلوب وغير ذلك فكيف بهؤلاء السادة الكرام عليهم افضل الصلاة والسلام وكذا يستحيل عليهم الكذب لما مر ولقوله تعالى ولو تقوّل علينا بعض الاقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من احد عنه حاجزين وكذا يستحيل عليهم كتمان شيء مما امروا بتبليغه اذ كيف يقع منهم الكتمان وهو ملعون صاحبه بنص قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب الآية واما ما لم يؤمروا بتبليغه فبعضه يخيرون في تبليغه وهو ما لم يؤمروا بعدم تبليغه وبعضه يجب كتمانه وهو ما امروا بكتمانه كبعض الاسرار الالهية وبعض هذا القسم اذن لهم في ايصاله لبعض الافراد كالخلفاء الاربعة وكابي هريرة رضي الله عنهم وهذه الاسرار هي المتداولة بين الاولياء وكذا

بمقتضي العادة (قوله اذ افعالهم لا تخلوا الخ) وقد يقع منهم المكروه تشريعا كما صرحوا به (قوله ولو تقوّل علينا الخ) لكنا لم ناخذ منه باليمين ولم نقطع منه الوتين فلم يتقول وما ثبت له يثبت لبقية اخوانه الانبياء عليهم السلام فافهم

يستحيل عليهم البلاهة والغفلة والبلادة (وجائز) عليهم كل عرض بشرى لا يؤدي الى نقص في مراتبهم العلية بان لا يكون منهيا عنه ولا مباحاً مزرياً ولا مرضا مزمنا او تعافه النفس كالجذام والبرص سواء كان مما لا يستغنى عنه عادة (كالاكل) والشرب والنوم ام كان مما يستغنى عنه كاكل الفواكه والنكاح اوكان من الامراض غير المزمنة وغير المنفرة فكل ذلك جائز (في حقهم) عليهم الصلاة والسلام ولا تخلو هذه الاعراض النازلة بهم من فوائد كتعظيم اجورهم وعلو مراتبهم عند الله تعالى والله تعالى وان كان قادرا على ان يفعل بهم ذلك من غير ابتلاء ومشقة تحصل لهم الا ان حكمته تعالى اقتضت ترتب ذلك على الابتلاء لا يسئل عما يفعل وكالتشريع كما عرفنا احكام السهو في الصلاة من سهوه صلى الله عليه وسلم وكيف تؤدي الصلاة في حال المرض والخوف من فعله عليه الصلاة والسلام حال ما ذكر ودلالة الفعل اقوى من دلالة القول وكالتسلي باحوالهم اذا نزل بنا ما نزل بهم وكالتنبيه على حقارة الدنيا وخسة قدرها عند الله تعالى ولذا قال عليه الصلاة والسلام لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها جرعة ماء فاذا نظر العاقل في احوالهم عليهم الصلاة والسلام من امراض واسقام وقلة مال وأذية الخلق لهم علم انها لاقدر لها عند الله تعالى فاعرض عنها بقلبه بالكلية وعلق قلبه بربه في البكرة والعشية ان كان ذا همة علية حتى يرى اثر موته عاقبة هذه العيشة المرضية ودخل في قولنا المباح المزري سؤال الصدقة بل قبولها فلا يجوز عليهم والاكل فى السوق ودخل في المرض المزمن العمي والجنون ولو قل لان شانه ان يزمن ولانه نقص ولم يعم نبي قط وما قيل ان شعيباً عليه السلام كان ضريراً الأصل له و يعقوب انما حصلت له غشاوة وزالت واما السهو فيجوز في الافعال كالسلام من ركعتين دون الاقوال. واما نسيان الاحكام

فلا يجوز عليهم قبل التبليغ و يجوز بعده لحفظه بعده ولوجوب ضبطه على المبلغ ليعمل به وليبلغه و يجوز نسيان المنسوخ مطلقاً قبل التبليغ وبعده واعلم ان ما جاز عليهم من الاعراض البشرية التي لاتؤدي الى نقص في مراتبهم العلية فانما هو بحسب ظواهرهم فقط واما بواطنهم فهي معمورة بالاسرار الالهية متعلقة بحب خالق البرية فلا يحصل منهم ضجر ولا شكوى ولا تاوّه منها بل لا يزيدهم منها الا قربا وحبا بل هذه الحالة تكون في كثير من امتهم فكيف بهم عليهم الصلاة والسلام ولما اوجبت المعتزلة ارسال الرسل بناء على قاعدتهم من وجوب الصلاح عليه تعالى والاصلح في حق عبيده ان يرسل اليهم الرسل لينبهوهم على ما ينجيهم من المهالك وما يوبقهم فيها واحاله السمنية والبراهمة نظرا الى انه عبث لكون العقل كافيا عنه اشار الى الرد عليهم بقوله (ارسالهم تفضل) واحسان من الله تعالى (ورحمة) منه (للعالمين) وليس بواجب عليه لما علمت انه الفاعل المختار الذي لا حرج عليه ولا يسئل عما يفعل ولا بمستحيل لان العقل اذا خلي ونفسه قد يغفل عن اكثر الاحوال المناسبة له فى معاشه فكيف بدقائق الشرائع والسمعيات التي لا تتلقى الامن الصادق (جل مولي) بضم الميم وكسر اللام اي معطي (النعمة) التي من اجلها ارسال الرسل الينا فله الحمد على ذلك وعلى وكل

(قوله واحاله السمنية والبراهمة) اي اكثر البراهمة و بعضهم قال بنبوة آدم عليه السلام فقط وقال الصابئية بنبوة شيث وادريس فقط و بعض اليهود ينكر نبوة غير موسى وجمهور اليهود والمجوس والنصارى نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم و بعض النصارى و بعض اليهود ينكرون رسالته الى غيرالعرب وهو خلاف النص حيث قال تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً وما ارسلناك الا

حال ولما كانت مباحث هذا الفن ثلاثة الهيات ونبوات وسمعيات وقد تقدم الكلام على بيان الاولين شرع في الثالث وهو السمعيات فقال (يلزم) اي يجب على المكلفين (الايمان) اي التصديق (بالحساب) وهو لغة العد واصطلاحا توقيف الله عباده في المحشر على اعمالهم فعلا او قولا او اعتقادا تفصيلا بان يكلمهم الله تعالى بكلام قديم ليس بحرف ولا صوت بان يزيل عنهم الحجاب حتى يسمعوه او بصوت يخلقه الله تعالى يدل عليه وقد يكون من الملائكة فقط وقد يكون منه تعالى ومن الملائكة جميعاً وكيفيته مختلفة فمنه اليسير ومنه العسير والسر والجهر والفضل والعدل على حسب الاعمال فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ويكون للمؤمنين والكافرين انساً وجناً بعد اخذهم الكتب لقوله تعالى فاما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا الآية وايسر الحساب محاسبة الله فقط حتى لا يعلم بذلك انس ولا جن ولا ملك يقول له تعالى هذه سيآتك قد غفرتها لك وهذه حسناتك قد ضاعفتها لك ولا يكون للمعصومين ويستثني ممن يحاسب سبعون الفاً افضلهم ابو بكر الصديق رضى الله

كافة للناس وما قيل ان الاحتياج الى النبي عليه السلام كان مختصا بالعرب لفشو الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد لانهم لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين (قوله الايمان بالحساب) لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة به قال تعالى والله سريع الحساب واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيرا وقال عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا الى غير ذلك والحكمة في الحساب مع ان الله عالم بتفاصيل اعمال العباد ان تظهر فضائل المتقين ومناقبهم وفضائح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات تتميما لمسرة الاولين

عنه فانهم يدخلون الجنة بغير حساب كما ورد بذلك الحديث وهذه الامة وان كانت آخر الامم الا انها تقدم في الآخرة في الحساب وغيره (و) يجب الايمان (بالحشر) اي حشر الاجساد وهو سوقها الى الموقف المسمى بالحشر بعد بعثهم من قبورهم المسمى بالنشر كما سيأتي ومراتب الناس في الحشر متفاوتة فمنهم الراكب ومنهم الماشي على رجليه ومنهم من يمشي على وجهه و يكون في صور مختلفة على

وحسرة الآخرين (قوله و يجب الايمان بالحشر) لاجماع اهل الملل الثلاث المسلمين والنصارى واليهود ولنصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا تقبل التأويل قال تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه الخ قال المفسرون نزلت في أبي ابن خلف خاصم النبي عليه السلام واتاه بعظم قد رم و بلى قبضه ففتته بيده وقال يا محمد اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال عليه السلام نعم و يبعثك و يدخلك النار فهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية (قوله اي حشر الاجساد) فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذي يجب اعتقاده و يكفر من انكره لانه انكار للنصوص واما الروحاني المحض الذي معناه على ما يراه الفلاسفة رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبري عما ابتليت به من الظلمات الهيولائية على ما في شرح المقاصد ففي الآيات والاحاديث اشارة اليه لكنه ليس منصوصاً فلا يكفر منكره كيف وهو مبني على تجرد النفس الناطقة وجمهور المتكلمين انكروه وقالوا ليست هي الا الهيكل المحسوس وقال الامام حجة الاسلام ان الميعاد الروحاني قد دلت عليه الدلائل العقلية والشرع لم ينفه فقلت بهما جمعاً بين العقل والنقل وقيل ان الكتب السماوية السابقة ناطقة بالروحاني كما ان القرآن ناطق بالجسمان

حسب الاعمال فمنهم من هو على صورة القردة وهم الزناة ومنهم على صورة الخنازير وهم آكلو السحت والمكس ومنهم الاعمى وهو الجائر في الحكم ومنهم الاصم الابكم وهو الذي يعجب بعمله ومنهم من يمضغ لسانه مدلعاً على صدره يسيل القيح من فمه وهم الوعاظ الذين تخالف افعالهم اقوالهم ومنهم المقطوع الايدي والارجل وهم الذين يؤذون الجيران ومنهم من يصلب على جذوع من النار وهم السعاة بالناس الى السلطان ومنهم من هو اشد نتنا من الجيف وهم الذين يقبلون على الشهوات واللذات ويمنعون حق الله من اموالهم ومنهم من يلبس جبة سابغة من قطران لاصقة بجلده وهم اهل الكبر والعجب والخيلاء كذا رأيته بخط شيخنا ناقلا له عن الثعلبي (والعقاب) على الذنوب والكفر في القبر وفي المحشر وبعده بانواع مختلفة على حسب الاعمال فمنهم من يعاقب بالحيات او بالعقارب ومنهم من يعاقب بالضرب ومنهم من يعاقب بغير ذلك ثم مآل الكفار الى النار ويخلدون

(قوله في القبر) لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فان عطف عذاب يوم القيامة يقتضي ان يكون عرضهم على النار غير ذلك العذاب فيكون عذاباً بعد الموت وقبل يوم القيامة وهو المراد من عذاب القبر وانكر قوم عذاب القبر بالكلية (قوله ثم مآل الكفار الى النار ويخلدون فيها) اي مطلقاً وهو راي الجمهور وقال الجاحظ وعبد الله العنبري ان دوام العذاب انما هو للكافر الذي لم يبالغ في الاجتهاد دون المبالغ في الاجتهاد الساعي بقدر وسعه وان لم يهتد اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفساً الا وسعها وفي المنقذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر النصوص والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم

فيها واما اهل المعاصي فقد يغفرلهم فلا يدخلون النار وبعضهم يدخلها ولكن لا يخلد
فيها بل لا بد من خروجه منها بشفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم اوغيره على ما سيأتي
ان شاء الله تعالى واما بعد البعث فمحله الروح والجسد قطعاً وكذا قبله في البرزخ
على المشهور بان يعيد الله الروح اليه او الى جزء منه ان قلنا ان المعذب بعض الجسد
ولا يمنع من ذلك كون الميت قد تفرقت اجزاؤه او اكلته السباع او الحيتان
فان القادر لا يعجزه شيء وقيل انه يتعلق بالارواح فقط (والثواب) اي الجزاء
على الاعمال بالجنة في الآخرة وغيرها من انواع النعيم وكذا في البرزخ وبعده
وانواعه مختلفة ايضاً على حسب الاعمال والافضال من الواحد المتعال (والنشر)

مخلدون في النار (قوله ولكن لا يخلد) بل يخرج آخر الى الجنة وان مات بلا توبة
خلافاً للمعتزلة والخوارج والدليل على عدم خلوده في النار قوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ورؤيته لاتكون قبل دخول النار اجماعاً فتكون
بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها وقوله عليه الصلاة والسلام من قال لااله الاالله
دخل الجنة والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل
جمعاً بين الآيات فان الخلود يستعمل حقيقة في المكث الطويل اعم من ان يكون
معه دوام اولا (قوله وقيل انه يتعلق بالروح فقط) وقيل يعذب الجسم بدون
احياء وهو خلاف العقل وقيل تجمع الآلام في جسده فاذا حشر احسّ بها دفعة
وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة وقيل باحيائه لكن من غير اعادة روح (قوله وأنواعه
مختلفة ايضاً على حسب الخ) قال الغزالي في الاحياء اعلم ان لك ثلاث مقامات
في التصديق بمثل هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية
مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة
تلك الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالاخرة فهو من عالم الملكوت الا ترى ان

وهو البعث والمراد به احياء الله الموتى من قبورهم بعد جمع اجزائهم الاصلية بان يجمعها الله تعالى بعد تفرقها

الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبريل عليه السلام وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحي اهم عليك وان امنت به وجوزت ان يشاهد النبي مالا يشاهد الامة فكيف لا تجوز هذا في الميت المقام الثاني ان تتذكر امر النائم فانه يرى في منامه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في منامه يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج عن مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية موجودة في حقه والعذاب حاصل له ولكنه في حقك غير مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد المقام الثالث ان تعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك بالاثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل هذا الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي يفضي اليه في العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات في النفس عند الموت فيكون آلامها كآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات اه وذكر بعد هذا ما يدل على ان التصديق بجميع هذه المقامات واجب حيث قال بل هذه الطرق الثلاث في التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد منها ورب عبد يجتمع عليه اثنان وعبد يجتمع عليه الثلاثة هذا هو الحق فصدق به اه باختصار وشنع على من انكر واحدا منها (قوله بعد تفرقها) وهو مذهب بعض المتكلمين الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم

وقيل بعد عدمها بالكلية ما عدا عجب الذنب فانه لا يعدم وقيل هو الاخراج من

موافقة للفلاسفة و يدعون بداهة استحالته و يزعمون ان اقامة الدلائل للتنبيه منها انه لو اعيد المعدوم فان اعيد معه الوقت ايضاً لزم ان لا يوجد ذلك الشيء بعد العدم او قبله في نفس الامر بل في مجرد الوهم وهو ظاهر البطلان وان لم يعد معه الوقت بان يكون هناك وقتان تخلل بينهما وقت العدم لزم تخلل العدم بين الوجودين فان تغاير الوجودان بالذات كان الموجود الثاني مثل الاول لا عينه فلا اعادة وان اتحدا بالذات وتغايرا باعتبار الزمانين لزم تقدمه على نفسه بالوجود زمانا لانه موجود في كل من الزمانين في نفس الامر وقد تخلل بينهما زمان عدمه في نفس الامر وكما ان تقدمه على نفسه بالوجود ذاتا محال بديهة كذلك تقدمه على نفسه بالوجود زمانا ان قيل لو اكل انسان انسانا آخر وصار غذاء له وجزء من بدنه فاما ان يعاد الاجزاء الماكولة في بدن كل منهما وهو باطل ضرورة او في بدن احدهما فلا يكون الآخر معادا بعينه وايضاً اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم تلك الاجزاء في الجنة وتعذيبها في النار معا وهو باطل ضرورة قلت البدن المحشور مؤلف من الاجزاء الاصلية ولعل الله يحفظها من ان تكون اجزاء اصلية لبدن آخر وامكان ذلك لا يوجب الوقوع وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الله الحكيم حفظها من ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه قال السعد ونحن نقول لعل الله يحفظها عن التفرق ايضاً فلا يحتاج الى الاعادة بطريق الجمع والتأليف ايضاً بل انما تعاد اليه الحياة والصور والهيآت اه لكن يأباه قوله تعالى اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد ولذا استدل بها على ان الحشر بجميع الاجزاء المتفرقة لا بطريق اعادة المعدوم فتدبر في هذا المقام فقد ذلت فيه الاقدام (قوله وقيل بعد عدمها) لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ومبني الاستدلال

بهذه الآية على امرين الاول حمل الهلاك على العدم الطارىء الثاني حمل هالك على معنى سيهلك مجازا بناء على ان استعمال اسم الفاعل في المستقبل مجاز باتفاق ائمة اللغة وفي الحال حقيقة باتفاقهم وفي الماضي مختلف فيه كذا في شرح المقاصد لانه لوحمل الهلاك على الحال لزم هلاك الكل وقت نزول الآية او على الماضي لزم قبله وليس كذلك فتعين الاستقبال وليس بعد الحشر اجماعاً فتعين انه في المستقبل وقبل الحشر وفائدة التجوز التنبه على كونه محققاً واورد عليه اولا بجواز ان يحمل الهلاك على معنى الخروج عن الانتفاع به بتفرق الاجزاء والقول بان ذلك الخروج لا يمكن الا بالاعدام بالكلية لان الشيء بعد تفرق اجزائه يبقى دليلا على الصانع وهو من اعظم المنافع مدفوع بان المراد الانتفاع المقصود به اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان بقي صالحاً لمنافع آخر لكن يرد ان الشيء شامل للجواهر الفردة من اجزاء الجسم وهلاكها لاتكون الا بالاعدام لامتناع التفرق وكذا هلاك الهيولي والصورة على القول بهما وانما يكون الهلاك بتفريق الاجزاء في المركبات بانحلال التركيب لا في البسائط وثانياً بجواز حمله على معنى الموت كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك ولا يخفى انه تخصيص للعام بالحيوانات من غير قرينة وثالثاً بعد تسليم ان الهلاك بمعنى العدم يجوز ان يحمل الهلاك على معنى القابل له دائماً لكونه ممكنا وكل ممكن لايستحق الوجود الا بالنظر الى العلة الخارجية ولذا قال الامام الرازي تأويل الآية بكونه آيلا للعدم ليس اولى من تأويله بكونه قابلا له يعني ان كلا التأويلين مجازي وليس التجوز بعلاقة الاول اولى من التجوز بعلاقة الاستعداد بل الجملة الاسمية الدالة على الدوام ترجح الثاني ولذا حكم حجة الاسلام بكون المراد هو الثاني قطعاً فمآل الآية حينئذ الدلالة على الامكان الذاتي ورابعاً لو

القبور بعد الاحياء برد الروح فيه (والصراط) وهو لغة الطريق الواضح وشرعاً
جسر ممدود على متن جهنم بين الموقف والجنة لان جهنم بينهما ترده المؤمنون
والكفار للمرور عليه الى الجنة ادق من الشعرة واحد من السيف وانكر القرافي تبعاً
لشيخه العز كونه ادق من الشعرة واحد من السيف بل هو متسع لما ورد ما يدل على
ذلك والاظهر انه مختلف في الضيق والاتساع باختلاف الاعمال وقيل ان الكفار
لا يمرون عليه بل يؤمر بهم الى النار من اول الامر وقيل بعضهم يمر و بعضهم لا
والمارون عليه مختلفون فمنهم سالم بعمله ناج من الوقوع في نار جهنم وهم على اقسام فمنهم
من يجوزه كلمحة البصر ومنهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح العاصف
ومنهم كالطير ومنهم كالجواد السابق ومنهم من يسعى سعياً ومنهم من يمشي ومنهم
من يمر عليه حبوا على قدر تفاوتهم في الاعمال الصالحة والاعراض عن المعاصي فكل
من كان اسرع اعراضاً عنها اذا مرت على خاطره كان اسرع مرورا ومنهم من تخدشه
كلاليبه فيسقط ولكن يتعلق بها فيعتدل و يمر و يجاوزه بعد اعوام ومنهم غير السالم
بل يسقط في نار جهنم وهم متفاوتون ايضاً بقدر الجرائم ثم منهم من يخلد في النار
كالكفار ومنهم من يخرج منها بعد مدة على حسب ما شاء الله تعالى وهم عصاة
المؤمنين بشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم او غيره من الاخيار وهو من الممكنات
التي اخبر بها الصادق وكل ما كان كذلك فيجب الايمان به قال تعالى فاستبقوا
الصراط وفي الحديث يضرب الصراط بين ظهراني جهنم فاكون انا وامتي اول

وقع اعدام الكل لوقع اعدام الجنة والنار فيلزم ان لا يكون اكل الجنة وظلها
دائمة مع ان النصوص دالة على دوامها وخامسا بما تقدم من استحالته فتدبر (قوله
ترده المؤمنون الخ) في قوله ترده اشارة الى ما نقل من حمل قوله تعالى وان منكم

من يجوزه وغير ذلك قال بن القا كهاني وهو موجود والاخبار عنه صحيحة اه. فذهب اهل السنة الى ابقائها على ظاهرها مع تفويض علم حقيقته الى الله تعالى خلافاً للمعتزلة وقال بعضهم انه سيوجد عند الحاجة اليه (والميزان) وهو قبل الصراط توزن به اعمال العباد ودل عليه الكتاب في آيات متعددة والسنة حتى بلغت احاديثه مبلغ التواتر والحمل على الحقيقة ممكن فيجب الايمان به وان كنا لا نعرف حقيقة جوهره والتأويل بتمام العدل كما ذهب اليه المعتزلة عناد ومكابرة والصحيح انه ميزان واحد لجميع الامم ولجميع الاعمال والجمع في قوله تعالى ونضع الموازين القسط للتعظيم وان خفة الموزون وثقله على صورته في الدنيا وان الكفار توزن اعمالهم كالمؤمنين بدليل قوله تعالى ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم الآية واما من خفت موازينه فامه هاوية وقوله تعالى فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا اي نافعاً ولا يكون للانبياء ولا للملائكة ولا لمن يدخل الجنة بغير حساب لانه فرع عن الحساب ولا حساب على ما ذكر وهو على صورة ميزان الدنيا له كفتان ولسان وتوزن الاعمال بان تصور الاعمال الصالحة

الا واردها على ذلك «قوله خلافاً للمعتزلة» تمسكوا بانه لا يمكن العبور عليه اذا كان ادق من الشعرة الخ فايجاده عبث وان امكن ففيه تعذيب الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيامة ورد بان العبور عليه ممكن عقلا بحسب الذات غايته انه محال عادي والانبياء والاتقياء يجوزون عليه من غير تعب ولا نصب فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح العاصف الى آخر ما ورد (قوله والحمل على الحقيقة ممكن) وقيل هو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض كيفيته اليه تعالى وهو اختيار كثير منا (قوله بان تصور الاعمال الخ) بهذا تندفع شبهة المعتزلة وهي ان

في صورة حسنة نورانية فتوضع في كفة النور وهي المعدة للحسنات وهي عن يمين العرش مقابلة للجنة وتصور الاعمال السيئة بصورة قبيحة ظلمانية فتوضع في كفة الظلمة المعدة للسيآت وهي عن شمال العرش تجاه النار وقيل توزن الصحف المكتوبة فيها الاعمال بناء على ان الحسنات متميزة عن السيآت بكتاب ويشهد له حديث البطاقة وهناك صنج مثاقيل الذر يعمل بها كمية التفاوت تحقيقاً لتمام العدل فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره « والحوض » اي حوض رسول الله صلى الله عليه وسلم وورد فيه احاديث كثيرة بلغت مبلغ التواتر وفي الصحيحين حوض مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منه لا يظمأ ابدا والصحيح ان لكل نبي حوضاً فليس من خصوصيات نبينا صلى الله عليه وسلم وانه يكون قبل الميزان وهل هو حوض واحد او حوضان والثاني بعد الصراط قولان وقيل الذي بعد الصراط هو الكوثر وهو نهر في الجنة لا حوض وانما الحوض قبل الصراط وهو جسم مخصوص يصب فيه ميزابان من ماء الكوثر ترده امته عليه الصلاة والسلام من شرب منه شربة لا يظمأ بعدها ابدا ويكون الشرب في الجنة انما هو على سبيل التلذذ لا العطش ويطرد عنه من بدل وغير اما بالارتداد واما ان يحدث في الدين ما ليس منه كاهل البدع على اختلاف

الاعمال اعراض وقد عدمت فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها وحاصل الدفع انا لا نسلم عدم امكان اعادة الاعراض المعدومة بان تجعل اجساماً نورانية او ظلمانية وحينئذ يمكن وزنها ولو سلم فيجوز ان يوزن صحايفها على ان شبهتهم انما ترد لو كان الميزان ما هو المتعارف اما لو كان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال مطلقاً فلا (قوله تحقيقاً لتمام العدل) اي واظهارا لفضائل المتقين

انواعهم وكاهل الكبائر المعلنين بها وكالظلمة الجائرين في احكامهم لان المرتد مخلد في النار وخالف المعتزلة في ذلك وهم احق للطرد منه عن غيرهم (والنيران) بكسر النون جمع نار وهي جسم لطيف محرق يميل الى جهة العلو والمراد بها دار العقاب الذي اشده النار بجميع طبقاتها السبع اعلاها جهنم وهي لعصاة المؤمنين ثم تخرب بعد خروجهم منها فلظى فالحطمة فالسعير فسقر فالجحيم فالهاوية وباب كل من داخل الاخرى على الاستواء وخرها هواء محرق لا جمر لها سوى بني آدم والجن والاحجار المتخذة آلهة من دون الله نعوذ بالله منها (والجنان) جمع جنة وهي لغة البستان والمراد منها دار الثواب وهي سبع اعلاها وافضلها الفردوس وفوقها عرش الرحمن ومنها تنفجر انهار الجنة فجنة الماوى فجنة الخلد فجنة النعيم فجنة عدن فدار السلام فدار الاجلال هذا ما ذهب اليه ابن عباس وجماعة وذهب الجمهور الى انها اربع بدليل ما في سورة الرحمن وقيل الجنة واحدة وما تقدم أسماء لمسمى واحد اذ كل اسم صالح لها والجنة والنار موجودان الآن

وفضائح العاصين. فاندفع قوله المعتزلة انه عبث لان مقادير الاعمال معلومة له تعالى (قوله والجنة والنار موجودان الآن) لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التي اعدت للكافرين واورد عليه انهما دارا ثواب وعقاب وذلك غير واقع قبل يوم القيامة اجماعاً من المسلمين فلا فائدة في خلقهما الآن واجيب بانه تعالى لا يجب عليه رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولو سلم فلا تنحصر فيما ذكر ولو سلم فلا نسلم عدم وقوعه قبل يوم القيامة اذ قد ورد انه يفتح للمؤمن في قبره باب الى الجنة وللكافر باب الى النار ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السماء السابعة وتحت العرش لقوله تعالى عند

والجنة هي التي اهبط منها آدم عليه السلام خلافاً للمعتزلة الذاهبين الى انهما سيوجدان في الآخرة وان آدم اهبط من بستان على ربوة من الارض (و) يجب الايمان بوجوب (الجن) وهم اجسام لطيفة نارية لهم قدرة على التشكلات

سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين (قوله خلافا للمعتزلة الذاهبين الخ) قالوا لانهما لو كانا موجودين الآن فاما في عالم الافلاك او في عالم العناصر او في عالم آخر والكل باطل اما الاول والثاني فلانه ورد في التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارض فكيف توجد الجنة والنار معا فيهما واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء لان الفلك بسيط كروي فلو وجد عالم آخر لكان مشتملا على العناصر والافلاك ايضاً ضرورة ان له جهات مختلفة تحدد بمحيط فتلك الافلاك لكونها بسيطة كروية ايضاً فسواء تماسا او انفصلا يلزم ان يوجد بينهما فرجة اذ لا تماس بين الكرتين الا بنقطة واحدة والجواب بمنع امتناع الخلاء ولو سلم فيمكن ان تكون الفرجة مملوءة لجسم آخر و بانه اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال فان قلت ان كانت تحت الكرسي يكون سقفها الكرسي لا العرش وان كانت فوقه فلا يكون عرضها كعرض السموات والارض بل اعظم بكثير لما روي عنه عليه السلام انه قال ما السموات السبع والارضون السبع مع الكرسي الا كحلقه في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة بل على فرض انها فوق السموات السبع وتحت الكرسي يكون عرضها اعظم ايضاً بناء على ان قوله تعالى على سرر متقابلين يدل بظاهره على كون الجنة كروية ايضاً فتكون كرة محيطة بالسموات والارض

(و) بوجود (الاملاك) وعصمتهم ايضاً قال تعالى لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون جمع ملك وهو جسم لطيف روحاني نوراني له القدرة على التشكلات الجميلة و يجب الايمان بهم اجمالا فيمن علم منهم اجمالا وتفصيلا فيمن علم منهم تفصيلا بالشخص كجبريل واسرافيل وميكائيل وعزرائيل وهم رؤساء الملائكة عليهم الصلاة والسلام اجمعين ومنكر ونكير ورضوان خازن الجنان ومالك خازن

فتكون اعرض منها قلت المختار انها فوق الكرسي فلا محذور لان الآية من قبيل الكناية عن زيادة اتساعها جدا بدليل انه لو فرض ان عرضها مساو لعرض السموات والارض فيكون طولها اعظم لا محالة فتكون اوسع من السموات والارض وان لم يكن لها طول وعرض في الواقع ان كانت كرة اذ لا يجب في الكنايات امكان المعنى الحقيقي (قوله وعصمتهم ايضاً) وما صدر منهم في قصة خلق آدم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها ونسبة الافساد والسفك اليه ليس غيبة كما توهم بل لمثل ذلك على ان الغيبة لا تتصور في حق من لم يوجد بعد وقولهم ونحن نسبح بحمدك الخ ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل لتتمة تقرير الشبهة واما ابليس فالاكثرون على انه ليس ملكا وما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس بصحيح عند المحققين او انهما رجلان سميا ملكين لصلاحهما و يؤيده قراءة الملكين بكسر اللام وعلى تقدير ثبوت القصة وانهما ملكان قد يقال قد ركبت فيهما الشهوة فلم يبقيا على صرفة الملكية (قوله ما امرهم) اي في الماضي عن وقت النزول و يؤمرون اي في المستقبل واما قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون فللاستمرار (قوله ومنكر ونكير) لقوله عليه الصلاة والسلام اذا أقبر الميت اتاه ملكان

النيران او بالنوع لحملة العرش واعوان السيد عزرائيل والحفظة وهم ملائكة موكلون بحفظ البشر ولو صغيرا وكافرا من الجن مثلا قال تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله والكتبة وهم ملائكة يكتبون على المكلف جميع ما صدر منه من قول ولو نفسياً وفعل واعتقاد لا يفارقونه الا في حالة الجماع والغسل والخلاء والمشهور انهما ملكان يسمى احدهما الرقيب والثاني العتيد كما في سورة ق ولكل يوم وليلة ملكان يتعاقبون عند صلاة العصر وصلاة الصبح وقيل بل هما ملكان فقط لا يتغيران ما دام حياً فاذا مات جلسا على قبره يستغفران اي ان كان مؤمنا ومحلهما من الانسان عاتقاه وقيل ذقنه وقيل شفتاه وقيل عنقه وقيل الناجزان وقيل ان الكتبة هم الحفظة و بالجملة الواجب اعتقاده ان على الانسان حفظة و كتبة على سبيل الاجمال (ثم) يجب الايمان بوجود (الانبياء عليهم الصلاة والسلام تفصيلا بما علم منهم تفصيلا وهم المذكورون في القرآن كمحمد عليه الصلاة والسلام وآدم ونوح وادريس وهود وصالح واليسع وذي الكفل والياس و يونس وهو ذو النون اي الحوت وايوب وابراهيم واسماعيل واسحق و يعقوب و يوسف ولوط وداود وسليمان وشعيب وموسى وهارون وزكريا

اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفتح له في قبره سبعون ذرعاً في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم كنوم العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وان كان منافقاً فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت

و يحيي وعيسى. واجمالا فيما علم منهم اجمالا والاولى ترك حصرهم في عدد معين لقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم لجواز ان يذكر اكثر من الواقع او يخرج منهم من هو منهم ان كان العدد اقل وما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن عددهم فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربعة وعشرون الفا فخبر آحاد لا يفيد القطع ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات ويجب اعتقاد ان محمدا صلى الله عليه وسلم وعليهم اجمعين افضلهم. وانه آخرهم ويليه في الفضل اولو العزم من الرسل فبقية الرسل فالانبياء فرؤساء الملائكة فبقية الملائكة. من غير تعيين اذ لا تعلم الحقيقة فاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وافضلهم ابو بكر فعمر فعثمان فعلي فبقية العشرة فبقيه البدريين فاهل بيعة الرضوان فبقية الصحابة فالتابعون فتابع التابعين ويجب الامساك عما وقع بين

مثلهم لادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التي عليه فتلتم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيه معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له وهو خلاف ظاهر الحديث (قوله وفي رواية مائتا الف الخ) اختلاف الاخبار منه عليه السلام محمول على اختلاف الكشف او ان العدد لا مفهوم له (قوله وافضلهم الخ) قال العضد ومعنى الافضلية اي المعنى المراد بها هنا انه اكثر ثوابا عند الله تعالى اي بما كسب من الخير لا انه اعلم واشرف نسبا وما اشبه ذلك اه مع زيادة اي وافعل التفضيل موضوع للزيادة في المصدر بوجه ما ولو باعتبار

الصحابة من النزاع (و) يجب الايمان بوجود (الحور) جمع حوراء والحور شدة بياض العين مع شدة سوادها وهن نساء الجنة ووصفن بالعين لا تساع اعينهن (والولدان) اي الغلمان وهم على صورة غلمان الدنيا وهم خدمة اهل الجنة وقيل انهم اولاد الكفار الذين يموتون قبل البلوغ فانه ورد انهم خدمة اهل الجنه (ثم) يجب الايمان (بالاولياء) جمع ولي وهو القائم بحقوق الله تعالى وحقوق العباد حسب الامكان وهو معنى قول من قال هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب الامكان المواظب على الطاعات المجتنب للمخالفات المعرض عن الانهماك في

بعض صفات الفضائل قال الدواني والذي وقع الخلاف فيه هنا هو الرجحان بهذا الوجه اعنى من حيث الثواب لا الرجحان من الوجوه الاخر فلا ينافي رجحان الآخر في احاد الفضائل الاخر اه مع حذف قال عبد الحكيم لايخفى ان الثواب باعتبار اللذات الجسمانية غير متحقق في الملكية و باللذات الروحانية انما يتم عند القائلين بتجرد النفس الناطقة فما معني النزاع في ان الملائكة اكثر ثوابا او الانبياء ولعل مرادهم بالثواب هنا القرب والكرامة كما وقع في عبارة البعض اكثر ثوابا وكرامة من الله تعالي اه والافضلية بالترتيب المذكور مذهب الجمهور ونقل عن الامام مالك التوقف بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وقال امام الحرمين الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون في عثمان على عليّ وعليّ على عثمان وعن ابي بكر بن خزيمة تفضيل عليّ على عثمان وعند بعض الاشاعرة ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء وقوله فاصحاب الخ ظاهره ان الملائكة افضل من الصحابة لكن تعليلهم الافضلية بان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم مزاحمات كثيرة فتكون عبادتهم

اللذات والشهوات و يجب اعتقاد كراماتهم والكرامة امر خارق للعادة يظهر على يدعبد ظاهر الصلاح غير مقرون بدعوى النبوة كل ذلك ورد به الكتاب والسنة واجمعت عليه الامة قبل ظهور المخالفين وكل ما كان كذلك فالايمان به واجب (و) كذا يجب الايمان (بكل ما جا) اي روى ونقل (عن) اي عن النبي (البشير) اي المبشر لمن اوفى بالعهود بانه محمود العاقبة صلى الله عليه وسلم (من كل حكم) بيان لكل ما جاء (صار في الاشتهار بين الخاصة والعامة (كا) لامر (الضروري) الذي لا يخفى على احد وهذا من عطف العام على الخاص لشموله ما تقدم من الحساب وما عطف عليه وغيره كوجوب شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج بيت

اشق وقد قال عليه السلام افضل العبادات أحمزها اي اشقها يدل على ان خواص الصحابة افضل بالمعنى المتقدم ولذلك كان الصحيح ان عامة البشر افضل بالمعنى المتقدم من عامة الملائكة وان صرحوا بان اساءت الادب مع الملك كفردون احاد المؤمنين لان ذلك لكون الملك اشرف بسبب كثرة مناسبته للمبدأ في النزاهة وقلة الوسائط وهو ينافي افضلية البشر فالمعنى السابق (قوله وكذا يجب الايمان بكل ما جا الخ) فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها مخالفة لما علم من الدين بالضرورة كتكفيرهم من قال اني ارى الله في الدنيا يكلمني شفاها مع ان الآمدي نقل عن اصحابنا ان رؤية الله في الدنيا جائزة عقلا واما سمعا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون قلت حكمهم بالردة في الكلمات المذكورة لانه يفهم منها انكار ما علم من الدين بالضرورة فلعل حكمهم في المثال بالتكفير بناء على دعوى المكالمة لا دعوى الرؤية ودعوى المكالمة شفاها منصب النبوة بل

الله الحرام وحرمة الزنا والخمر والربا وحل النكاح والبيع ونحو ذلك وكالمعراج بجسده الشريف صلى الله عليه وسلم يقظة وهو العروج الى السماء مع جبريل عليه السلام بلا براق بعد الاسراء ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى راكباً للبراق وهو دابة أبيض طويل فوق الحمار ودون البغل يضع حافره عند منتهى طرفه والمراد بالمعراج ما يعم الاسراء وقصته مشهورة وكسؤال الملكين منكر ونكير وهما ملكان اسودان أزرقان اي اعينهما يأتيان للميت مؤمناً كان او كافرا او منافقا بعد تمام الدفن في القبر الذي يستقر فيه دائمًا وعند انصراف الناس يقعدانه ويعيد الله فيه الروح بتمامه وقيل في نصفه ويسألانه من ربك وما دينك وما تقول في الرجل الذي بعث فيكم فيقول المؤمن ربي الله وديني الاسلام والرجل المبعوث فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقولان له انظر

هو اعلى مراتبها ففيها انكار ما علم ضرورة وهو انه عليه السلام خاتم النبيين كذا يؤخذ من الدواني لكن قال فى المواقف وللفقهاء في معاملتهم خلاف وهو خارج عن فننا اه قال عبد الحكيم نعلم ان طريقة الفقهاء غير طريقة المتكلمين لان للفقهاء سلوك الطريق الاحوط كيلا يقع المسلم فيما فيه احتمال الكفر والمتكلمون اخذ والطريق الاسلم حيث لا ينسبون الكفر الى احداه (قوله اسودان ازرقان) قال التوربشتي اسودان اما على الحقيقة لما في السواد من الهيبة والفكر واما كناية عن قبح النظر واما زرقة العينين فالمراد بها وصفهما بتقليب البصر وتحديد النظر اليه يقال زرقت عينه نحوي اذا انقلبت وظهر بياضها كما ينظر العدو الى من يعاديه وقيل انما يوصف العدو بالزرقة لان الروم اعداء العرب وهم زرق العيون (قوله وما تقول في الرجل الخ) اي محمدا صلى الله عليه وسلم قال الطيبي عبر بهذه

مقعدك من النار قد ابدلك الله به مقعدا من الجنة فيراهما جميعاً واما المنافق او
أو الكافر فيقول لا ادري فيقولان له لا دريت ولا تليت ويضرب بمطراق من
حديد في يد احدهما فيصيح صيحة يسمعها من يليه غير الثقلين و يترفقان بالمؤمن
و ينهران الكافر والمنافق و يسألان كل احد بلسانه على الصحيح ولو تمزقت اعضاؤه
أو اكلته السباع او حرق وسحق وذري في الهواء اذ لا يبعد ان يخلق الله تعالى
الحياة فيه واحوال المسؤلين مختلفة فمنهم من يسأله الملكان ومنهم من يسأله
احدهما قال القرطبي اختلفت الاحاديث في كيفية السؤال والجواب وذلك
بحسب الاشخاص فمنهم من يسأل عن بعض اعتقاداته ومنهم من يسأل عن كلها
انتهى واختلف في اختصاصه بهذه الامة ولا يسأل الانبياء ولا الملائكة ولا
الصديقون والمرابطون والشهداء وملازم قراءة تبارك كل ليلة ومن قرأ في مرض
موته الاخلاص ثلاثا والمبطون ومن مات في ايام الطاعون ولو لم يطعن والمجنون
والابله وجزم الجلال السيوطي بعدم سؤال الاطفال و يسألان الجن لتكليفهم
وعموم أدلة السؤال وهذا السؤال هو فتنة القبر وكنعيم القبر وعذابه والمراد
عذاب البرزخ ونعيمه ولو لم يقبر والتعبير بالقبر جرى على الغالب ومحله الروح والجسد
جميعاً اذ لا مانع ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او بعضها نوعاً من الحياة

العبارة التي ليس فيها تعظيما امتحانا للمسؤل لئلا يتلقن تعليما من عبارة القائل اه
(قوله ولا يسأل الانبياء) نقل السعد التفتازاني عن السيد ابي شجاع ان الصبيان
يسألون وكذا الانبياء عليهم السلام وقيل ان الانبياء لا يسألون لان السؤال على
ما ورد في الحديث عن ربه وعن دينه ونبيه ولا يعقل السؤال من النبي عن نفسه
وهو لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك

قدر ما يدرك الم العذاب او لذة النعيم وهذا لا يستلزم ان يتحرك او يضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان اكلته السباع او صلب في الهواء يعذب وان لم نطلع على ذلك وقيل مختص بالروح والنعيم يكون للمؤمنين والعذاب للكافرين ولعصاة المؤمنين من هذه الامة وغيرها وهو قسمان دائم وهو للكفار وبعض العصاة ومنقطع وهو لبعض العصاة ممن خفت جرائمهم وانقطاعه اما بسبب كصدقة او دعاء او بلا سبب بل بمجرد العفو ومن عذاب القبر ضغطته وهي التقاء حافتيه حتى تختلف اضلاع الميت و يختلف باختلاف العمل حتى ان الصالح يضمه ضمة الام الشفوقة على ولدها وكحياة الشهداء وهم من قتلوا في جهاد الكفار لاعلاء كلمة الله تعالى حتى انهم يا كاون و يشربون و يتنعمون في الجنة قال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون وان لم نعلم كيفية هذه الحياة اذ هي غير معقولة لاكثر البشر وسموا شهداء لان ارواحهم شهدت دار السلام اي حضرتها ودخلتها بخلاف غيرهم فانه لا يدخلها الا يوم القيامة او لان الله وملائكته شهدوا له بالموافاة وكاخذ العباد المكلفين من الثقلين في المحشر ما عدا الانبياء والسبعين الفا الذين يدخلون الجنة بغير حساب كتبهم التي كتبت فيها الملائكة الحفظة اعمالهم التي صدرت عنهم في الدنيا بالايمان والشمائل فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا و ينقلب الى اهل مسرورا واما من اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا و يصلى سعيرا وحاصل ما قيل في ذلك ان صحائف الايام والليالي توصل حتى تكون صحيفة واحدة وقيل ينسخ ما في جميعها في صحيفة واحدة فاذا مات العبد جعلت في خزانة تحت العرش حتى اذا كان يوم القيامة والناس في الموقف بعث الله تعالى ريحا فتطيرها من تلك الخزانة فلا تخطئ صحيفة عنق صاحبها ثم تاخذها الملائكة

من الاعناق فيعطونها لهم في ايديهم على حسب حالهم من ايمان او كفر فالمؤمن يعطي كتابه بيمينه والكافر بشماله ويثقب صدره فيدخل يده اليسرى فيه ويأخذ كتابه من وراء ظهره واول من يأخذ كتابه بيمينه على الاطلاق عمر بن الخطاب رضي الله عنه وله شعاع كشعاع الشمس واما ابو بكر فهو رئيس السبعين الفا الذين يدخلون الجنة بغير حساب وبعد عمر ابو سلمة عبد الله بن عبد الاسد المخزومي رضي الله عنه واول من يأخذه بشماله اخوه الاسود بن عبد الاسد المخزومي ثم اذا اخذ العبد كتابه وجد حروفه نيرة او مظلمة على حسب الاعمال الحسنة او القبيحة واول خط فيها اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا فاذا قرأه ابيض وجهه ان كان مؤمنا واسود ان كان كافرا وذلك قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه الآية ويخلق الله تعالى له علم القراءة وان لم يكن يقرأ في الدنيا والصحيح ان عصاة المؤمنين يأخذون صحائفهم بايمانهم ويكون علامة على دخولهم الجنة ولو بعد دخولهم النار وكالشفاعة وهي انواع الاول شفاعته صلى الله عليه وسلم في فصل القضاء لاراحة الخلق من طول الوقوف ومشقته وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم الثاني شفاعته في ادخال قوم الجنة بغير حساب

وذلك ايضاً في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر كذا في الدواني فتأمل (قوله ويثقب صدره الخ) بهذا حصل الجمع بين ما ورد انه يأخذ بشماله وما ورد انه يأخذ من وراء ظهره (قوله وهي لاراحة الخلق) اي جميعاً من الانس والجن الا ان شفاعته للكفار لذلك فقط فشفاعته عليه السلام عامة قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين (قوله وهي مختصة به) قال الصاوي اي اجماعاً وذلك لان الناس في ذلك الوقت يذهبون الى الرسل من آدم الى عيسى فردا فردا يسئلونهم

قال النووي وهي مختصة به الثالث الشفاعة فيمن استحق دخول النار ان لا يدخلها
قال عياض وليست مختصة به وتردد النووي اي لانه لم يرد تصريح بذلك الرابع
الشفاعة في اخراج قوم من النار ويشاركه فيها الانبياء والملائكة وصالحو المؤمنين
الخامس الشفاعة في زيادة الدرجات وجوز النووي اختصاصها به عليه الصلاة

الشفاعة في الانصراف من ذلك الموقف فكل يبدي حجة الى ان يذهبوا اليه عليه
السلام يسئلونه الشفاعة فيقول انا لها انا لها فيسجد تحت العرش فيقول الله ارفع
راسك واشفع تشفع فيرفع رأسه وهذا هو المقام المحمود اه لكن قال غيره ان المقام
المحمود هو المشار اليه بقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وانه لا يرضى
الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار وبعضهم جعله غرفة
عالية في الجنة وفي عبارة بعضهم الاولى التعميم وما استدل به مدعى التخصيص
من انه عليه السلام قال ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم
وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة اهلا فياتون الي
فأستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيت وقعت ساجدا فيدعني
ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع راسك يا محمد وقل تسمع واشفع تشفع
واسأل تعطي فارفع رأسي فاثني على ربي بثناء وتحميد يعلمنيه الله تعالى ثم اشفع
فيحد لي حدا فاخرج فادخلهم الجنة حتى لا يبقى في النار الا من قد حبسه
القرآن اي وجب عليه الخلود ثم تلي عليه السلام قوله تعالى عسى ان يبعثك
ربك مقاما محمودا وقال هذا المقام المحمود الذي وعد نبيكم لا يدل على التخصيص
لجواز حمل أل على العهد والمعهود فرد من الافراد (قوله فيمن استحق دخول
النار الخ) لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو

والسلام السادس الشفاعة في تخفيف العذاب عمن استحق الخلود في النار كما في حق
ابي طالب ففي الصحيح انا اول شافع واول مشفع وانه ذكر عنده عمه ابو طالب
فقال لعله تنفعه شفاعتي فيجعل في ضحضاح من نار وكشرائط الساعة الخمسة
المتفق عليها اي علاماتها اي العلامات الدالة على قربها اولها خروج المسيح الدجال
بالحاء المهملة على الصحيح سمي مسيحا لمسحه الارض في أمد يسير اي مدة اربعين
يوما كما سيأتي في الحديث وقيل لانه ممسوح العين اليسرى ووصف بالدجال
اي الكذاب للفرق بينه و بين المسيح عيسى بن مريم عليه الصلاة والسلام وسمي
عيسى مسيحا لمسحه الارض اي سياحته فيها وقيل لانه ما مسح على ذي عاهة
الابرئ باذن الله تعالى وقيل لانه ممسوح بالبركة ثانيها نزول المسيح عيسى بن مريم
عليه الصلاة والسلام من السماء وقتله للدجال ففي الصحيح لينزلن ابن مريم حكما
عدلا فليكسرن الصليب وليقتلن الخنزير وليضعن الجزية الحديث وفي مسند
احمد من حديث جابر يخرج الدجال في خفقة من الدين وادبار من العلم وله
أربعون ليلة يسيحها في الارض اليوم منها كالسنة واليوم منها كالشهر واليوم منها

حديث صحيح و بذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة لاهل الكبائر
مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها
شفاعة والجواب ان الآية وان دلت على عموم الاشخاص لوقوع النكرة في سياق
النفي لانسلم انها تدل على عموم الاحوال ولئن سلم فليس مرادا بل يجب تخصيصه
بالكفار جمعاً بين الادلة قال الرازي دلائلهم في نفي الشفاعة عامة في الاشخاص
والاوقات ودلائلنا في اثباتها خاصة بها لانا لانثبت الشفاعة في حق كل شخص
ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنى والاجوبة

كالجمعة ثم سائر أيامه كايامكم هذه وله حمار يركبه عرض جانبي اذنيه أربعون ذراعاً فيقول للناس أنا ربكم وهو اعور وان ربكم ليس باعور مكتوب بين عينيه كافر يقرؤه كل مؤمن كاتب وغير كاتب يرد كل ماء ومنهل الا المدينة ومكة حرمها الله عليه وقامت الملائكة بابوابهما ومعه جبال من خبز والناس في جهد الا من اتبعه ومعه نهران انا اعلم بهما منه نهر يقول الجنة ونهر يقول النار فمن ادخل الذي يسميه الجنه فهو في النار ومن ادخل الذي يسميه النار فهو في الجنة قال وتبعث معه شياطين تلكم ومعه فتنة عظيمة يأمر السماء تمطر فيما يرى الناس و يقتل نفساً ثم يحييها فيما يرى الناس فيقول للناس ايها الناس هل يفعل مثل هذا الا الرب فيفر الناس الى جبل الدخان بالشام فيأتيهم فيحاصرهم فيشتد حصارهم ويجهدهم جهدا شديدا ثم ينزل عيسى عليه الصلاة والسلام فيأتي في السحر فيقول ايها الناس ما يمنعكم ان تخرجوا الى هذا الكذاب الخبيث فينطلقون فاذاهم بعيسى فتقام الصلاة فيقال له تقدم يا روح الله فيقول ليتقدم امامكم فليصل بكم فاذا صلوا صلاة الصبح خرجوا اليه فحين يراه الكذاب فينماع اي يذوب كما ينماع الملح في الماء فيقتله حتى ان الشجر والحجر ينادي يا روح الله هذا يهودي فلا يترك ممن كان يتبعه احدا الاقتله وفي الصحيح احاديث بمعنى ذلك انتهى ذكره السيوطي ثالثها خروج ياجوج وماجوج بالهمز ودونه وهما قبيلتان من ولد يافث بن نوح عليه السلام فهما من ذرية ادم عليه السلام من غير خلاف روى مسلم من حديث النواس بن سمعان ان الله تعالى يوحي الى عيسى عليه السلام بعد قتله الدجال اني قد اخرجت عبادا لي لايدان لاحد يقتالهم فحرز عبادي الى الطور و يبعث الله يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون أي من كل نشز يمشون مسرعين فيمر اوائلهم على بحيرة طبرية فيشربون ماءها وهي بالشام

طولها عشرة اميال و يمر آخرهم فيقولون لقد كان بهذا اثر ماء و يحصرون عيسى واصحابه حتى يكون رأس الثور لاحدهم خيرا من مائة دينار لاحدكم فيرغب نبي الله واصحابه الى الله تعالى فيرسل الله عليهم النغف في رقابهم فيصبحون فرسى كموت نفس واحدة ثم يهبط نبي الله عيسي واصحابه في الارض فلا يجدون في الارض موضع شبر الا ملاته زهمتهم فيرغب الى الله نبي الله واصحابه فيرسل الله طيرا كاعناق البخت فتحملهم فتطرحهم حيث شاء الله ثم يرسل الله تعالى مطرا لا يكن منه بيت مدر ولاو بر فيغسل الارض حتى يتركها كالزلفة ثم يقال للارض انبتي ثمرك الحديث وقوله لا يدان لاحد تثنية يد ومعناه لاقدرة ولا طاقة ومعنى حرزهم الى الطور ضمهم اليه واجعل لهم حرزا وقوله النغف هو بتحريك الغين المعجمة الدود الذي يكون في انوف الابل والغنم وقوله فرسى كقتلي وزنا ومعنى واحدة فريس وفي الثعلبي من حديث حذيفه قلت يا رسول الله ما يأجوج ومأجوج قال امم كل امة اربعمائة الف لا يموت الرجل حتى يرى الف عين تطوف بين يديه من صلبه وهم من ولد آدم فيسيرون الى خراب الدنيا فيكون مقدمتهم بالشام وساقتهم العراق فيمرون بانهار الدنيا فيشربون الفرات والدجلة و بحيرة طبرية حتى يأتون بيت المقدس فيقولون قد قتلنا اهل الدنيا فقاتلوا من في السماء فيرمون نشابهم الى السماء فيرد الله تعالى نشابهم محمرا دما وقد ورد ان الدجال يقتله عيسى ابن مريم فيخرج بعده ياجوج وماجوج فيقتلون من اتبع الدجال الذي قتله عيسي و يحصر عيسي ومن معه فى رؤس الجبال فيسلط الله عليهم داء في اعناقهم فيموتون كموت رجل واحد انتهى ذكر جميعه النفراوي في شرح الرسالة رابعها خروج الدابة التي تكلم الناس آخر الزمان المشار اليها بقوله تعالى واذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم اي واذا قرب

وقوع معنى القول عليهم وهو ما وعدوا به من البعث والعذاب اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم قيل تكلمهم ببطلان الاديان الا دين الاسلام وقيل تقول يا فلان انت من اهل الجنة و يا فلان انت من اهل النار وقيل تقول ان الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون وروى انه سئل عليك الصلاة والسلام عن مخرجها فقال من اعظم المساجد حرمة على الله تعالى يعني المسجد الحرام وروى عنه عليه الصلاة والسلام ان لها ثلاث خرجات خرجة باقصى اليمن فيفشو ذكرها في البادية ولا يدخل ذكرها مكة ثم تمكث زمناً طويلا وخرجة قريبة من مكة فيفشوا ذكرها في البادية وبمكة وخرجة بينما عيسى بن مريم عليه السلام يطوف بالبيت ومعه المسلمون اذ تهتز الارض تحتهم و ينشق الصفا مما يلي المشعر فتخرج راس الدابة من الصفا تجري الفرس ثلاثة ايام وما خرج ثلثها و بعد خروجها يمس راسها السحاب وتسمى الجساسة وفي الحديث ان طولها ستون ولها اربعة قوائم وزغب وريش وجناحان لا يفوتها هارب ولا يدركها طالب وعن كعب صورتها صورة حمار قيل لها رأس ثور وعين خنزير واذن ابل وعنق نعامة وصدر اسد ولون نمر وخاصر هر وذنب كبش وخف بعير خامسها طلوع الشمس من مغربها واختلف في ذلك هل هو في يوم واحد او في ثلاثة ايام ثم تطلع من المشرق على عادتها الى يوم القيامة واذا طلعت من المغرب غربت في المشرق وعند ذلك يغلق باب التوبة على المؤمن العاصي والكافر وقيل هو خاص بالكافر لقوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا وهل ذلك خاص بالمكلف او عام وهل يستمر الى يوم القيامة وهو ظاهر قول البرهان اللقاني في شرح جوهرته الحق ان من يوم طلوع الشمس من مغربها الى يوم القيامة لا تقبل توبة احد كما في حديث ابن عمر لكن صحح الاجهوري في

حاشيته على الرسالة ان عدم قبولها من المؤمن والكافر خاص بمن شاهد الطلوع وهو مميز أما غير المميز لصبا او جنون ثم حصل له التمييز او ولد بعد ذلك فانه تقبل منه التوبة وقال في شرحه على المختصر عن ابن عباس لا تقبل توبة الكافر الا اذا كان صغيرا ثم اسلم بعد ذلك فانها تقبل منه واما المؤمن المذنب فتقبل منه توبته واعلم ان التصديق بما ذكر هو الايمان الشرعي لان الايمان لغة هو مطلق التصديق وشرعاً هو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بالقلب في جميع ما علم مجيئه به من الدين بالضرورة اي فيما اشتهر بين اهل الاسلام وصار العلم به يشابه العلم الحاصل بالضرورة بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال وان كان في اصله نظريا كوحدة الصانع جل وعلا ووجوب الصلاة ونحوها اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم كذلك والمراد من تصديقه عليه الصلاة والسلام الاذعان والقبول لما جاء به بحيث يقع عليه اسم التسليم من غير تكبر وعناد لا مجرد وقوع نسبة الصدق اليه في القلب من غير اذعان وقبول حتى يلزم ايمان كثير من الكفار الذين كانوا عالمين بحقيقة ثبوته عليه الصلاة والسلام وما جاء به لانهم لم يكونوا اذعنوا لذلك ولا قبلوه بحيث يطلق عليه اسم التسليم وعلى هذا فالايمان الشرعي هو حديث النفس التابع للمعرفة اي الادراك الجازم بناء على الصحيح من ان ايمان المقلد صحيح فالاذعان والقبول والتصديق والتسليم عبارات عن شيء واحد وهو

التفصيلية في التفسير الكبير اه (قوله مطلق التصديق) اي سواء بما جاء به النبي ام لا فيكون نقله للشرع من نقل العام الى الخاص (قوله وعلى هذا فالايمان الشرعي هو الخ) خلافاً للامامية القائلين ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد بما له تعالى من الصفات وبما جاء به النبي عليه السلام سواء معه تسليم وانقياد ام لا

ثم اعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بالمنطقي وقلنا ان المعرفة القلبية بدون اذعان الحاصلة لبعض الكفار المعاندين داخلة في التصديق المنطقي فلا بد من زيادة قيد الاذعان وهذا مذهب غير السعد والمحققين واما على مذهب السعد من انها داخلة في التصور ولذا قال في التهذيب العلم ان كان اذعاناً للنسبة فتصديق والا فتصور قال الشارح في حاشيته سواء كان متعلقه المفرد او النسبة التقييدية او النسبة التامة الخبرية لكن لا على وجه الاذعان فلا حاجة الى اعتبار قيد زائد و بهذا تعلم انه لا خلاف في اعتبار الاذعان بين السعد وغيره سوى الامامية كما تقدم وانما الخلاف في ان الايمان كيف او فعل فقال السعد انه كيف وهو الحق كما ستعرف وقال بعض انه فعل فافهم تعرف ما قيل هنا وحاصل المقام انه لما ورد في حق الكفار قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الدالان على انه بعد معرفتهم اليقينية لم يكونوا مؤمنين احتاجوا الى الفرق بين المعرفة والتصديق المعتبر في الايمان قال في شرح المقاصد فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به و يثاب عليه بل يجعل رأس العبادات

(قوله واما على مذهب السعد الخ) اي وان كان التحقيق ان التصديق المنطقي اعم من الايمان الشرعي خلافاً للسعد لان المنطقي شامل للظن ليشمل جميع اجزاء المنطق فالمنطقي ليس خاصاً بالاذعان الذي هو خاص بالجزم كما يؤخذ من كلام المحققين فراجع وافهم اه منه

بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتاخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مامور به فيكون اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار عالم بنبوة النبي عليه السلام لكنهم ليسوا بمصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون اه وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكنه مقيد بالاختياري والتصديق المنطقي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه كما هو مقتضى اول عبارته وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا قلبيا اختياريا والعلم كيفا او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر بعض العلماء المعتنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه ويؤيده ما ذكره امام الحرمين من ان التصديق على التحقيق كلام نفسي لكن لا يثبت كلام النفس الا مع العلم اه وقد اورد السعد على البعضين الاخيرين بحثا من وجوه خمسة الاول انه ليس معنى كون المامور به مقدورا اختيارا ان يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما ينازع في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارية العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله

بكسبه واختياره سواء كان في نفسه من الاوضاع والهيآت كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالتسخن والتبرد او الحركات والسكنات وغير ذلك كالصلاة او الترك كالصوم وغير ذلك ومع هذا قالوا الواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مامورا به مقدورا اختيار يامثابا عليه لاينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيقه تعالى وهدايته على انه لو لزم كون المامور به هو الفعل بمعنى التاثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر العبادات لا الامر بنفسه الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق والثقة في تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح في رسالة دانش نامه علائي بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق اللغوى فيكون اللغوى ايضا اعم من الاختياري والاضطراري قطعا الثالث انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعنى كون المتكلم صادقا من غير ان نتصور هناك فعلا وتاثيرا من القلب ونقطع بان هنا كيفية للنفس وقد تحصل بالكسب والاختيار بمباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المامور به واما ان هذا فعل وتاثير من النفس لا كيفية وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوى فممنوع بل معلوم الانتفاء قطعا وايضا لو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل الغير القارة دون الكيف القار بعد حصوله ما صح الاتصاف به حقيقة الا حال المباشرة والتحصيل لان مقولة الفعل هي التاثير مادام مؤثرا مع ان محصل التصديق مؤمن بعد زمان التحصيل حقيقة بخلاف ما اذا كان من مقولة الكيف القارة بعد حدوثها الرابع

انه وقع في كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديقي و يقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار و يدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين كرم الله وجهه ان الايمان معرفة وان المعرفة تسليم والتسليم تصديق وما نقل عن امام الحرمين والرازي وغيرهما من ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة لاينافيه لان مرادهم ان كلام النفس لايتعين ان يكون علماً او ارادة بل قد يكون احدهما وقد يكون غيرهما فكلام النفس اعم من العلم والارادة لاعين شيء منهما وليت شعري اذا لم يكن الايمان من جنس العلم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد الخامس ان اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما القى اليهم والانبياء عليهم السلام بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه الصدق بلا اختيار مكلف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات حدس ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المامور به وكل هذا موضع تامل اه واقول وجه التامل ان الظاهران تصديق الملائكة والانبياء والصديقين ضروري لااختياري فلو كان الايمان منحصرا في التصديق الاختياري يلزم ان لايكون تصديقهم ايماناً شرعياً وهو ظاهر البطلان وان ذلك الشخص الحاصل له التصديق من المعجزة ضرورة

بطريق الحدس الغير الاختياري كما صرح به ذلك القائل لوكان مكلفاً بعد ذلك بتصديق آخر اختياري لزم تكليفه بما لايطاق اذ لاينقلب تصديق الضروري الى الاختياري وهو ظاهر ولا ينضم اليه تصديق آخر اختياري لاستلزامه اجتماع المثلين لان التصديق المتعلق بمعلوم واحد نوع حقيقي كما صرح به الدواني في كتبه فلو اجتمع فردان منه في نفس واحدة في زمان واحد يلزم اجتماع المثلين في محل واحد وهو محال.لايقال ليس التصديق الكسبي هنا بمعنى المتوقف على النظر بل ما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كالتصديق الحاصل بالابصار عقب توجيه الحدقة اختيارا نحو المبصر والحاصل بالسمع عقب توجيه السامعة نحو المسموع فليس كل ما حصل بطريق الحدس ضروريا بل بعضه كسبي بهذا المعنى الاعم بناء على ان المعتبر في الحدس انتفاء الحركة الثانية لا انتفاء الحركتين فيجوز ان يحصل التصديق من المعجزة بطريق الحدس بعد الحركة الاولى الاختيارية اعني توجيه الحدقة اختيارا نحو المعجزة فيكون ذلك التصديق الحاصل بطريق الحدس كسبياً اختيارياً بهذا المعنى وكذا يجوز ان يكون تصديق الصديقين بعد صرف سماعتهم اختيارا لانا نقول نعم لكن الكلام فيمن وقع بصره على المعجزة من غير اختيار ومن وقع سمعه على كلام النبي من غير صرف اختياري واليه اشار هذا القائل حيث قال ربما يقع في القلب من غير اختيار وتلخيص الكلام ان المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو اللغوي بعينه وذلك النوع هو التصديق المنطقي المقرون بترك الجحود الباطني والتبري عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط بالاختيار اما في نفس التصديق كما اذا حصله بمباشرة الاسباب اختيارا كالنظر وتوجيه الحدقة واما في جعله مقارنا لذلك الترك والتبري كما اذا حصل له التصديق ضرورة فذلك الشخص

حديث النفس المذكور فيكون الايمان فعلا من افعال النفس وليس من قبيل العلوم والمعارف ويظهر من كلام بعضهم انه الراجح وذهب المحقق التفتازاني وكثير من المحققين الى ان التصديق الشرعي المعبر عنه بالايمان والاذعان والتسليم هو نفس الادراك فيكون من قبيل العلوم والمعارف والاصح في الادراك انه كيف لافعل ولا انفعال للنفس ويكون التكليف به باعتبار اسبابه من الفكر الموصل اليه قال وهو معنى التصديق المقابل للتصور في علم الميزان حيث يقال العلم اما تصور واما تصديق اي فيكون التصديق عند المناطقة هو الاذعان بحيث يطلق عليه اسم التسليم قال فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيأ من امارات التكذيب والانكار كما لو فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم واقر به وعمل ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان اه كلامه وعلى ما ذكرنا فالايمان بسيط وهو الحق وعليه فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر منعه ولا لاباء بل كان بحيث لو طلب منه النطق لاجاب فهو مؤمن عند الله تعالى ناج من الخلود في النار فالنطق انما هو شرط كمال فيه كبقية الاعمال من صلاة وصوم وزكاة وحج لا شرط صحة ولا جزء من حقيقته نعم هو

بعد ذلك مكلف بجعله مقرونا بذلك الترك لا بتصديق اخر ليلزم التكليف بما لا يطاق فافهم ولا تسأم لطول المقال عساك تقف على حقيقة الحال وتندفع عنك الاوهام ويظهر الحق بتوفيق الملك العلام (قوله فيكون الايمان فعلاً الخ)

شرط لاجراء الاحكام الدنيوية لان التصديق لخفائه بكونه قلبيا لا بد له من علامة ظاهرة تدل عليه وقيل انه مركب من التصديق والنطق بالشهادتين فالنطق جزء من حقيقته الا ان التصديق جزء لا يحتمل السقوط والاقرار قد يحتمله كما في المعذور من خرس او اكراه وقيل بل النطق شرط صحة له ولا فرق بينه و بين القول بالجزئية الا باعتبار ان الجزء داخل الماهية والشرط خارج عنها

قد علمت الحق وليس بعد الحق الا الرجوع اليه (قوله وقيل انه مركب الخ) تفصيل المذاهب في الايمان مع الضبط انه لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو اما فعل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية اجمعهم والتصديق عند الاشعرية واما فعل الجوارح فقط وهو فعل اللسان بدون شرط عند الكرامية و بشرط المعرفة عند الرقاشي و بشرط التصديق عند ابن القطان او فعل غير اللسان وهو العمل بالطاعات المطلوبة عند الخوارج والفرض عند المعتزلة واما فعل القلب والجوارح معا والجوارح اما اللسان فقط وهو مذهب ابي حنيفة او جميع الجوارح وهو مذهب المحدثين كذا في عبد الحكيم وقال في العقائد الاسلامية الاسلام يعني الايمان يتحقق بالنطق والعمل وصف مكمل له عندنا لاجزوء وعند فقهاء المحدثين كمالك والاوزاعي والشافعي ومتكليهم كاسحاق بن رهويه واحمد ابن حنبل وغيرهم جزء مكمل ولا يفوت الايمان لفواته على المذهبين بل كماله وعند الخوارج والمعتزلة جزء مقوم فيفوت بفواته كذا نقله عبد الحكيم ايضاً وهو بيان لمعنى الجزئية او الشرطية عند غير الخوارج والمعتزلة و بيان لاختلاف النقل عن الخوارج والمعتزلة لكن الذي حرره صاحب التحرير ان مذهب المعتزلة انه حقيقة شرعية في مجموع التصديق والاعمال فالمعول عليه ما في العقائد وما عداه يرد اليه

ثم الراجح ان الايمان يزيد وينقص بزيادة الاعمال ونقصها للقطع بان ايمان الفسّاق لا يساوي ايمان الصديقين والانبياء والمرسلين ولقوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وغير ذلك من الآيات ولقوله صلى الله عليه وسلم لابن عمر رضي الله عنهما حين سأله الايمان يزيد وينقص نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وبالجملة فزيادة الاعمال الباطنية والظاهرية توجب زيادة اشراقه وضيائه في القلب وقلتها توجب ضعفه وظاهرٌ ان التصديق قد يقوى بقوة الاسباب ولذا يقال ليس الخبر كالعيان وقيل لا يزيد ولا ينقص لان التصديق البالغ حد الجزم لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتي بالطاعات اوارتكب المخالفات فتصديقه باقٍ على حاله من غير تغير فيه اصلا وقيل الخلاف لفظي لان ما يدل على ان الايمان يزيد وينقص فمحمول على الايمان الكامل المركب من تصديق وعمل فالزيادة والنقصان مصروفان الى ما به الكمال من الاعمال وما يدل على عدم الزيادة والنقص فمحمول على اصل الايمان وهو التصديق وفيه نظر واما

(قوله ثم الراجح ان الايمان يزيد الخ) اذ لا شبهة في انه اذا علمنا شيئا علما تاما قبل الابصار مثلا ثم شاهدناه بالبصر مثلا حصل لنا ادراك آخر اجلى واوضح من الاول (قوله وقيل لا يزيد الخ) هو قول لجماعة من اكابر الائمة واستدل لهم بان الادراك شيء واحد وحقيقة متحدة لا تشكيك في افرادها فلا تقبل الزيادة ولا النقص والذي حصل بعد المشاهدة وجه آخر للادراك لا انه زاد في الادراك جزء لم يكن وانما تكيف بكيفية اقوى من الكيفية الاولى التي قبل المشاهدة فان الادراك قبل الابصار مثلا كان على الوجه الكلي وبعده على الوجه الجزئي وهو واحد في الوجهين نعم يزيد الادراك بزيادة المدرك (قوله وفيه نظر) اي من

الاسلام فهو لغة الخضوع والانقياد فهو غير الايمان لغة قطعا واما شرعا فقد اختلف فيهما فذهب اكثر الماتريدية و بعض محققي الاشاعرة الى انه الخضوع والانقياد للاوامر والنواهي بمعنى قبول ذلك والاذعان له وعليه فهو عين الايمان فالايمان والاسلام مترادفان شرعاً قال النسفي في العقائد والايمان والاسلام واحد والاكثر من الاشاعرة مع كثير من الماتريديه الى تغايرهما مفهوما

جهة التعليل فان الخلاف في نفس التصديق بلا مدخل للاعمال وربما يوجه كون الخلاف لفظيا بان القائلين بالزيادة لا يقولون بزيادة اجزاء لم تكن وانما الزائد اشراق وضياء وكيفيات والقائلين بعدمه لا ينكرون زيادة الكيفيات والاشراق والضيا المسمى باليقين كما يؤخذ مما تقدم من دليلي كل واما القائلون بكون الاعمال جزء من الايمان فلا شبهة عندهم في زيادته ونقصه كما لا شبهة في زيادته بزيادة المدركات فافهم وراجع (قوله فهو لغة الخضوع الخ) قال في الاحيا ان الايمان لغة التصديق والاسلام التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والعناد والتصديق محله القلب واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح توجب اللغة ان الاسلام اعم والايمان اخص فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا اه فقول الشارح فهو غير الايمان الخ معناه انه اعم منه مطلقاً لا انه مباين (قوله واما شرعاً فقد اختلف الخ) قال في الاحيا وفي الشرع ورد اطلاقهما على الترادف والتوارد نحو قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الا بيت واحد وورد اطلاقهما على الاختلاف ايضاً نحو قوله تعالى قالت الاعراب امنا الآية والمراد بالايمان هنا التصديق فقط وبالاسلام الاستسلام باللسان

كتغايرهما لغة اذ مفهوم الايمان تصديق القلب بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم مما علم من الدين ضرورة اي الاذعان لذلك ومفهوم الاسلام امتثال الاوامر والنواهي ببناء العمل على ذلك الاذعان فهما مختلفان وان تلازما شرعاً بحيث لا يوجد مسلم ليس بمؤمن ولا العكس اذ يلزم من الاذعان الامتثال المذكور ومن الامتثال الاذعان فليتامل فان قلت ان الاسلام قد ينفرد عن الايمان في المنافق كما يشير اليه قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا قلت كلامنا في الاسلام المعتبر شرعاً المنجي من خلود النار واما ما في الآية فالمراد به الانقياد الظاهري فقط فان قلت قد فسر النبي صلى الله عليه وسلم الاسلام بنفس العمل حيث قال عليه السلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا فالجواب ان مراده عليه الصلاة والسلام بالاسلام علاماته الدالة عليه كما قال عليه الصلاة والسلام لوفد قدموا عليه اتدرون ما الايمان بالله تعالى وحده فقالوا الله ورسوله اعلم

والجوارح وفي حديث جبريل حين سأله ما الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الخ فقال ما الاسلام فذكر الخصال الخمس وورد على التداخل ايضاً نحو قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل اي الاعمال افضل فقال الاسلام فقيل اي الاسلام افضل فقال الايمان اهـ (قوله كتغايرهما لغة) التشبه في مطلق التغاير في المفهوم كما هو ظاهر لمن تأمل (قوله اذ يلزم من الاذعان الخ) لا لزوم كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للعمل نعم يلزم من الامتثال المذكور الاذعان كما قال لا بتنائه عليه ولعله اراد بالاذعان ما يترتب عليه

فقال شهادة ان لا اله الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس فقد فسر الايمان بعلاماته لظهور ان الايمان ليس ما ذكر بل التصديق والاذعان قاله التفتازاني وقد جمع رحمه الله بين قولي الماتريدية والاشاعرة بالترادف وعدمه بانها خلاف في حال فان مفهوم الاسلام ان فسر بالانقياد الظاهري بمعنى امتثال الاوامر والنواهي والعمل بمقتضى تلك الاحكام من غير ملاحظة الاذعان والتسليم القلبي كان مخالفاً لمفهوم الايمان وان فسر بالاستسلام والانقياد الباطني بمعنى قبول تلك الاحكام والاذعان لها وترك الاباء والاستكبار عنها كان متحدا معه اه وقوله من غير ملاحظة الاذعان يعنى في مفهومه فلا ينافي انه لا بد من ملاحظة البناء عليه ليتاتي التلازم (و ينطوي) اي يندرج (في) معنى (كلمة الاسلام) اي الدالة على الاسلام وهي لا اله الا الله محمد رسول الله فاضافتها للاسلام من اضافة الدال للمدلول سميت كلمة لدلالتها على معنى واحد وهو الاسلام (ما قد مضى) ذكره (من سائر) اي جميع (الاحكام) الالهيات والنبويات والسمعيات بيان ذلك انها جملتان الجملة الاولى لا اله الا الله والاله هو المعبود بحق فالمعنى لا معبود بحق موجود او في الوجود الا الله فقد دلت هذه الجملة على نفي الالوهية التي هي استحقاق المعبود للعبادة كما عرفت عن كل ما سواه منطوقاً وعلى ثبوتها له تعالى وحده مفهوماً وهذا يستلزم استغناءه تعالى عن كل ما سواه وافتقار

الاستسلام والانقياد وترك التمرد والعناد الظاهري والباطني حتى يتم ما قال فتأمل (قوله ان فسر بالانقياد الظاهري الخ) كما هو احد فرديه لغة وقوله وان فسر بالاستسلام والانقياد الباطني كما هو الفرد الآخر ولا شك في ورود

كل ما سواه اليه تعالى اما استغناؤه عن كل ما سواه فيوجب له تعالى الوجود والقدم والبقاء ومخالفته للحوادث وقيامه بنفسه اذ لو ما ثل شيأ منها للزمه ما لزمها من الافتقار وهو محال ولو قام بغيره لكان مفتقرا الى ذلك الغير ويوجب له ايضاً التنزه عن النقائص وهو يستلزم وجوب السمع والبصر والكلام والتنزه عن الاغراض في الافعال والاحكام والا لكان مفتقرا الى ما يتكمل به من ذلك الغرض وعدم وجوب فعل شيء من الممكنات او تركه وعدم كون شيء من الممكنات يؤثر بقوة اودعها الله فيه والا لم يكن مستغنيا عن كل ما سواه كيف وهو الغني بالاطلاق عن كل ما سواه واما افتقار كل ما سواه اليه تعالى فهو يوجب له تعالى القدرة والارادة والعلم والحياة والوحدانية لما تقدم من ان التعدد يوجب العجز ويؤخذ منه حدوث العالم باسره ونفي تأثير شيء منه بالطبع او بالعلة واذا وجب شيء استحال ضده هذا حاصل ما بينه الامام السنوسي رضى الله عنه ولك ان تقول الله علم على الذات الواجب الوجود الخالق للعالم وقد دلت هذه الجملة على حصر الالوهية فيه تعالى وظاهر ان كونه واجب الوجود وخالقا للعالم يتضمن جميع ما ذكر واما الجملة الثانية وهي قولنا محمد رسول الله فقد دلت على ثبوت الرسالة له صلى الله عليه وسلم وذلك يستلزم صدقه في كل ما اخبر به وامانته وتبليغه للعباد كل ما امر بتبليغه من الاحكام وفطانته اذ الرسول لا يكون الا معصوما واستحالة اضدادها عليه صلى الله عليه وسلم وجواز كل ما لا يؤدي الى نقص في علو مرتبته من الاعراض البشرية ووجوب صدقه يستلزم الايمان بكل

الاطلاقين كما تقدم عن الاحيا (قوله يتضمن جميع ما ذكر) اي لان وجوب الوجود معدن لكل كمال ومبعد لكل نقصان

ما جاء به ومن ذلك ارسال الرسل وهو يستلزم ما يجب في حقهم وما يستحيل وما يجوز والايمان بسائر الكتب السماوية واليوم الآخر والحساب وما عطف عليه مما مرّ من جميع السمعيات ولتضمنها جميع عقائد الايمان جعلها الشارع ترجمة على ما في القلب ولم يقبل من احد الاسلام الا بها ومن ثمّ كانت افضل الاذكار قال صلى الله عليه وسلم افضل ما قلته انا والنبيون من قبلي لا اله الا الله وقد ورد في فضلها احاديث كثيرة ولذلك اختارها السادة الصوفية في السلوك الى الله تعالى على غيرها من الاذكار اذا علمت ذلك (فاكثرن) بنون التوكيد الخفيفة (من ذكرها) اي كلمة الاسلام «بالادب» اي مع الآداب التي ذكرها القوم وهذا شروع منه سامحه الله تعالى في فن التصوف الذي هو حياة القلوب رتبه على معرفة عقائد الايمان لانه لا يمكن السير الى الله تعالى الا بعد معرفتها وحد التصوف علما هو علم باصول يعرف به صلاح القلب وسائر الحواس وعملا هو الاخذ بالاحوط من المأمورات واجتناب المنهيات والاقتصار على الضروريات من المباحات ويقال هو الجد في السلوك الى ملك الملوك ويقال هو حفظ الحواس ومراعاة الانفاس والمعنى متقارب وغايته صلاح القلب وسائر الحواس في الدنيا والفوز باعلى المراتب في العقبى وموضوعه الاخلاق المحمدية من حيث التخلق بها واعلم ان التصوف بمعنى العمل هو الطريقة واما الشريعة فهي الاحكام التي وردت عن الشارع المعبر عنها بالدين واما الحقيقة فهي اسرار الشريعة ونتيجة الطريقة فهي علوم ومعارف تحصل لقلوب السالكين بعد صفائها من كدرات الطباع البشرية ولا شيء اقرب لصفاء القلب من كثرة ذكر لا اله الا الله مع الآداب التي ذكرها أهل الله رضي الله تعالى عنهم ومتى ترك السالك الآداب او اكثرها بعد عليه الوصول الى مطلوبه والآداب اما قبلية واما مصاحبة واما بعدية فالقبلية ان يجدد التوبة

مما وقع فيه من المخالفات او الخواطر الرديئة وان يتطهر من الحدث والخبث وان يتوجه الى الله تعالى برغبة ليحصل له الجمعية في الذكر وان يستغفر الله تعالى بما تيسر باي صيغة كانت وان يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم كذلك وان يستقبل القبلة لانها افضل الجهات وان يستحضر شيخه ليكون رفيقه في السير ثم يشرع في الذكر واما الآداب المصاحبة له فان يستحضر معناها اجمالا وان يحقق الهمزة و يمد الف لا مدا متوسطا ويفتح ها اله فتحة خفيفة و يمد الف الله والف اله مدا طبيعيا و ياتي بالهاء من الله و يقف عليها وان يذكر بهمة وقوة وان يكون ذكره رغبة في مرضاة الله ومحبته وامتثالا لامره لا لرياء ولا لسمعة ولا لامر دنيوي او اخروي وان ينفي الاكوان من قلبه لان ملاحظة شيء منها قاطع عن الله تعالى ولولا ان للشيخ مدخلا في السير ما سوغوا له ملاحظته في حال البداية وان يجلس كجلوسه في التشهد الا لتعب فيجوز التربع وان يغمض عينيه لان له تأثيرا في تنوير القلب وان يبتدأ بلا جهة اليمين و يرجع باله و يختم بالله جهة اليسار مشيرا الى قلبه فاذا اراد ختم الذكر ختمه بمحمد رسول الله واما الآداب البعدية فانه يسكت و يسكن بخشوع فان للذكر واردات ترد على قلب الذاكر ولا يتمكن الوارد من القلب الا بذلك فاذا كان الوارد وارد زهد وجب التمهل حتى يتم و يتمكن من القلب فتستوي عنده الدنيا اقبلت ام ادبرت واذا كان وارد توكل صار بعد ذلك مفوّضا امره الى ربه في كل شيء واذا كان وارد صبر صار بعد ذلك لا ينزعج من تفاقم الاهوال وهكذا من الواردات قال الامام الغزالي رضي الله عنه ولهذه السكتة آداب مراقبة الله تعالى واجراء معنى الذكر على قلبه ونفي الخواطر كلها وجمع حواسه كلها بحيث لا تتحرك منه شعرة كحال الهرة عند اصطياد الفأرة وان يكتم نفسه بقدر الطاقة مرارا اقلها ثلاثة الى سبعة حتى يدور الوارد

في جميع اركانه وان لا يبادر بشرب الماء عقب الذكر فانه يطفيء ما تحصل من انواره فان داومت على الذكر بهذه الآداب «ترقى» اي تصعدوا ثبات الالف ضرورة على حد ولا ترضاها ولا تماقى «بهذا الذكر» المشتمل على الآداب اي بسببه «اعلى الرتب» جمع رتبة وهي الخليقة الحسنة المحمودة عاقبتها وادنى الرتب الاسلامية لوم النفس على ما صدر منها من المخالفات واعلاها رتبة الصديقية ينالها العبد بعد دخوله في مقام الاحسان وهو ان تعبد الله كأنك تراه .ورتبة الصديقية في نفسها مراتب متفاوتة بعضها أعلى من بعض واعلاها رتبة أبي بكر الصديق رضي الله عنه ولا يعلو مقام الصديقية الا مقام النبوّة فصاحب مقام الصديقية لو تخطى مقامه لنزل في مقام النبوّة الا ان النبوّة قد ختمت بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم والصديقية لم تختم فمقام الصديقية مقام الولاية الكبرى والخلافة العظمى وهذا المقام تترادف فيه الفتوحات وتعظم التجليات وتتم المشاهدات والكشوفات لكمال النفس وحسن صفائها ولا يمكن الوصول اليه الا بعد الفناء وهو زوال صفات النفس المذمومة بالكلية حتى لا تصير ملتفتة الى شيء منها بل تزهدها كما تزهد أكل الجيفة مثلا وصفاتها المذمومة هي الحسد والحقد وحب الجاه والصيت والمحمدة والرياسة والشهوات والكبر والرياء والعجب والنفاق والغرور وبغض احد من الخلق لغير غرض شرعي ونحو ذلك فاذا زالت عنه هذه الاوصاف القبيحة اتصف باضدادها من الصفات الحميدة كالشفقة والرأفة على الخلق حتى يحب لغيره مايحب لنفسه والاخلاص وحسن الخلق والسخاء والمسكنة التي طلبها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين وهذه المسكنة هي خضوع النفس لمقام الالوهية وخفض الجناح للبرية حتى لا يشم صاحبها للرياسة رائحة وصاحبها هو العبد

الحقيقي الصديقي فمن لم يتصف بها لم تخل نفسه من منازعة الحق تعالى في اخص اوصافه لان الرياسة انما تكون للفاعل المختار الغني على الاطلاق وهي لا تفارق الانسان الا بعد المجاهدة الكبرى فعرقها لا ينقطع عن احد الا من خصه الله بالعبودية المحضة ولذا قالوا آخر ما يخرج من قلب الصديقين حب الرياسة ولا يسهل الوصول اليها عادة الا بمداومة ذكر لا اله الا الله ليلا ونهارا مع تعلق القلب بالله وحده والجوع والسهر والاعتزال عن الناس والصمت الا عن ذكر الله تعالى وملاحظة بقية اركان الطريق التي سيأتي بيانها ان شاء الله تعالى وهو المسمى بالمجاهدة قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وهذا الترقي هو المسمى بالسلوك الى ملك الملوك عند الطائفه واما السير الى الله تعالى فهو توجه القلب الى الرب مع مخالفة النفس في شهواتها ولو مباحة طلبا لمرضاة الله تعالى وايثار اله على ما سواه فالسير كالسبب في السلوك وقد يطلق السلوك على المعنى الثاني ايضاً والسلوك الى الله تعالى طريقة النبيين والصديقين والعلماء العاملين الا انه مختلف فسلوك الانبياء عليهم الصلاة والسلام مبدؤه الترقي من نفوس مطهرة كمالية الى ما لانهاية له من المقامات الاحسانية وهو في نفسه متفاوت كسلوك اولي العزم منهم اعلى واجل من سلوك غيرهم وسلوك سيد اولي العزم عليه وعليهم افضل الصلاة والسلام أعلى من غيره اذ مبدؤه نهاية غيره واما سلوك غيرهم فمن نفوس امارة او لوامة ظلمانية الى نفس كاملة صديقية والنهايات تختلف في الاشراق بحسب اختلاف البدايات فباحراق البداية يكون اشراق النهاية والنفوس سبعة بحسب اوصافها والا فهي واحدة الاولى النفس الامارة بالسوء وهي التي لا تأمر صاحبها بخير فاذا جاهدها صاحبها وخالفها في شهواتها حتى اذعنت لاتباع الحق وسكنت تحت الامر التكليفي ولكنها تغلب صاحبها في

اكثر احوالها ثم ترجع اليه باللوم على ما وقع سميت لوامة وهي الثانية فاذا اخذ في المجاهدة والكد حتى مالت الى عالم القدس واستنارت بحيث الهمت فجورها وتقواها سميت ملهمة وهي الثالثة وعلامتها ان يعرف صاحبها دسائسها الخفية الدقيقة من الرياء والعجب وغير ذلك فاذا لازم المجاهدة حتى زالت عنها الشهوات وتبدلت الصفات المذمومة بالمحمودة وتخلقت باخلاف الله تعالى الجمالية من الرافة والرحمة واللطف والكرم والود سميت مطمئنة وهي الرابعة وهذا المقام هو مبدا الوصول الى الله تعالى ولكنها لا تخلوا من دسائس خفية جدا كالشرك الخفي وحب الرياسة الا انها لخفائها ودقتها لا يدركها الا اهلها الذين نور الله بصائرهم لان ظاهرها الصلاح والاتصاف بالصفات الحميدة من الكرم والحلم والتوكل والزهد والورع والشكر والصبر والتسليم والرضا بالقضاء مع انكشاف بعض اسرار وانخراق بعض عادات وظهور بعض كرامات فلربما ظن صاحبها انه الامام الاعظم وان مقامه هو المقام الافخم وهذا من جملة الدسائس فاذا ادركته العناية الالهية واستند الى شيخه بالكلية ولازم المجاهدة حتى تمكن من الصفات المحمودة وانقطع عنه عرق الرياء وصارت نفسه ذليلة واستوى عنده المدح والذم ودخلت في مقام الفناء ورضيت بكل ما يقع في الكون من غير اعتراض اصلا سميت راضية وهي الخامسة ولكن رؤية الفناء والاخلاص ربما اوقع في شيء من الاعجاب فيرجع به القهقري فليستعذ بالله من ذلك مع مداومة الذكر والالتجاء الى الله وملاحظة انه لا يتم له الخلاص الا بمدد الشيخ فاذا فني عن الفناء وخلص من رؤية الاخلاص تجلى عليها بالرضا وعفا عن كل ما مضى وتبدلت سيآتها حسنات وانفتح لها ابواب الاذواق والتجليات فصارت غريقة في بحار التوحيد وآنستها بلابل الاسرار بالتغريد ولذا سميت مرضية لانها بعنايات

الله مرعية وهي السادسة الا ان صاحب الهمة العلية لا يرضى بالوقوف عند هذه المقامات وان كانت سنية بل يسير من الفناء الى البقاء ويطلب وصل الوصل بتمام اللقاء فتناديه حقائق الاكوان انما نحن فتنة فلا تكفروا وان الى ربك المنتهى فاذا سار الى منازل الابطال وخلف الدنيا وراء ظهره ناداه ربه باحسن مقال يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي فيدخلها ربها في عباد الاحسان ويخلع عليها خلع الرضوان ويدخلها جنات الشهود ويجلسها في مقعد صدق عند الملك المعبود وفي هذا المقام قد تمت المجاهدة والمكابدة لان صفات الكمال صارت لها طبعاً وسجية وتسمى النفس فيه بالكاملة وهي السابعة وهي اعظم النفوس قدرا واكملها فخرا ومع ذلك لا ينقطع ترقيها ابدا لان الكامل يقبل الكمال فلم تزل تترقي حتى تشهد الحق تعالى قبل الاكوان ومشاهدته تعالى قبل كل شيء هو المسمى عندهم بالمعاينة وهذا هو عين اليقين بعد ان حازت علم اليقين الذي هو معرفته تعالى بالبراهين ثم حق اليقين وهي مشاهدته تعالى في كل شيء من غير حلول ولا اتحاد ولا اتصال ولا انفصال كالمرآة ترى فيها وجهك من غير حلول الوجه فيها ولا اتحاد وهذا مشهد ذوقي

(قوله وهي مشاهدته تعالى في كل شيء من غير حلول الخ) هذا اشارة الى وحدة الوجود الذي هو مذهب الصوفية وحاصله على الوجه الحق ان الموجود انما يطلق حقيقة على ما قام به الوجود في الذهن اما بان يكون ذلك الوجود عينه بان يكون منتزعاً من ذاته كما ذهب اليه الحكماء في الواجب والاشعري في الكل او غيره بان يكون منتزعاً من وصف زائد على ذاته كما ذهب اليه جمهور المتكلمين في الكل والمترقون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة وهم المتصوفة

لا يدركه الا اهله وصاحب هذا المقام لا يفتر عن العبادة لانها صارت طبعه اما باللسان واما بالجنان واما بالاركان فحركاته حسنات وانفاسه عبادات ولذا قال سيدي محمد وفا ابو سيدي علي وفا رضي الله عنهما

وبعد الفنا بالله كن كيفما تشا فعلمك لا جهل وفعلك لا وزر

فهو محفوظ من الوقوع في المخالفات لحضوره دائماً مع الله في جميع الحالات واعلم ان الكاملين في الناس من اقل الاقل اذ السالكون الى الله تعالى من المؤمنين قليلون والواصلون منهم قليلون والكاملون منهم قليلون اذ السير الى الله تعالى صعب جدا لا يقدر عليه الا ذو همة علية وصدق كامل اذ ترك المألوفات من الطعام والمنام وجمع المال وحب الجاه وسائر الشهوات لا يقدر عليه الا القليل من الابطال والطريق فيها مفاوز ومهلكات فالناجي فيها قليل ولذا قيل

شاهدوا بطريق البداهة لا بطريق النظر الغير الخالي عن الشكوك والشبهات ان ليس الموجود الحقيقي بهذا المعنى الا الله تعالى واطلاق الموجود على الممكنات مجاز بعلاقة المظهرية اذ ليس هناك وجودات متعددة يقوم بعضها بالواجب وبعضها بالممكنات بل وجود واحد هو ذات الواجب تعالى وليس معنى كون الممكنات موجودة ان يقوم بها الوجود بل معناه انتسابها بنوع تعلق الى الوجود الحقيقي الذي هو ذات الواجب تعالى وحاصل ذلك التعلق عند تجليه تعالى على الاعيان الثابتة التي هي الصور العلمية له تعالى المتخالفة بالاستعداد بمقتضى الاسماء الالهية المتقابلة كالقابض والباسط والرحيم والقاهر وكيفية التجلي المذكور مجهولة لا يعلمها الا هو فتلك الاعيان اللازمة لذات الواجب تعالى المتخالفة بالاستعداد مظاهر تجلى عليها الواجب فظهر وجوده تعالى فيها وصفاته فيها على

كيف الوصول الى سعاد ودونها　قلل الجبال و بينهن حتوف
والرجل حافية ومالي مركب　واليد صفر والطريق مخوف

(وغلب) في حال اشتغالك بالذكر المذكور (الخوف) من الله تعالى ما دمت في حالة الصحة (على الرجاء في) رحمته وعفوه يريد انه لا بد للعبد من من الخوف والرجاء معا لانهما كجناحي الطائر متى فقد احدهما سقط الا انه في حال الصحة والسلامة ينبغي تغليب جانب الخوف على جانب الرجاء لانه كالسوط ينساق به الى الاعتناء بالعبادة و به تزول الرعونات النفسية عن القلب ان شاء الله تعالى فاذا نزل به المرض واشرف على الموت فينبغي تغليب جانب الرجاء على الخوف لانه حال القدوم على الكريم والخوف هم وقلق لما هو آت والحزن هم لما فات والرجاء تعلق القلب بمرغوب يحصل في المستقبل مع الاخذ في الاسباب

حسب ما يقتضيه استعدادها فصارت موجودات متخالفة لتخالف الاستعدادات فالتكثر انما نشأ من تكثر الاستعدادات كالمرايا المتعددة التي يتجلى فيها شخص واحد و يرى فيها بصور مختلفة معوجا ومستقيما طويلا وعريضا صغيرا و كبيرا على حسب ما يقتضيه استعدادات المرايا مع عراء ذلك الشخص عن جميع هذه الاوصاف فالوجود الحقيقي واحد ومع ذلك منبسط على جميع الممكنات بالظهور فيها عند التجلي لا باختلاطها والحلول فيها فما دام ذلك التعلق باقيا يطلق عليها اسم الموجود مجازا بعلاقة المظهرية واذا انقطع التعلق المذكور لا يطلق عليها اسم الموجود لا حقيقة ولا مجازا وعلى كل حال ليس لها وجود قائم بها فلا يطلق عليها اسم الموجود حقيقة فتكون معدومة ازلا وابدا ولذا قالوا الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود والفرق بين هذا المذهب و بين مذهب السوفسطائية ان

فان لم ياخذ في الاسباب فطمع وهو مذموم شرعا (وسر) سيرا حثيثا (لمولاك) اي سيدك وخالقك (بلا تناء) اي بلا تباعد عن الطريق المستقيم الموصل الى الله تعالى بان تعلق قلبك بغيره تعالى وتقدم ان السير عبارة عن تعلق القلب بالله تعالى مع مخالفة النفس في شهواتها ايثارا له تعالى على غيره وهذا هو الطريق المستقيم الموصل الى الله تعالى وهي طريق الشطار من اهل المحبة والشوق الى بارئ النسم ومبناها على الموت بالارادة لخبر موتوا قبل ان تموتوا ولذا قال سيدي عمر ابن الفارض

ونفسي كانت قبل لوامة متى اطعها عصت اواعص كانت مطيعتي
فحملتها ما الموت ايسر بعضه واتعبتها كيما تكون مريحتي
فعادت ومهما حملته تحملت مني وان خففت عنها تاذت

واصولها عشرة الاول التوبة من كل ذنب ولو صغيرة على التحقيق واليه اشار بقوله (وجدد) وجوبا (التوبة) اي الرجوع الى الله تعالى (للاوزار) اي من اجل ارتكابك الاوزار جميع وزر وهو المعصية واركانها ثلاثة الندم على ما وقع منه من المخالفات

السوفسطائية ينكرون الوجود الحقيقي والمجازي في الواجب وغيره فافهم وهذا المذهب مذهب من وراء طور العقل وهم صرحوا بذلك و بانه لا طريق اليه الا الكشف الذي نسبته الى العقل كنسبة العقل الى الوهم وقد اشار الامام الى ذلك حيث جعل العلم الظاهر كمكان وضيع لا يرى منه شيء بعيد عن اطوار العقل بل لا يرى من اواسط علم الباطن وانما يرى من ذروته واعلاه فقد شبه حال العارفين بحال من يترقي بانواع تعب الى راس جبل شامخ ليرى الشيء البعيد غاية البعد و يميزه كمال التميز و يسمى علم الظاهر بالمجاز فان اهله يطلقون

لمراعاة حق الله سبحانه وتعالى والعزم على ان لا يعود لمثله وهذان لا بد منهما في كل توبة والثالث الاقلاع عن الذنب في الحال وهذا انما يتأتى في ذنب لم ينقض فيجب الكف عن استتمام الزنا وشرب الخمر وعن اذية احد ورد المظالم الى اهلها واستسماح المظلوم ان امكن والا استغفر له وتصدق له بما يمكنه فان الله تعالى اذا علم صدق العبد ارضى الله عنه خصماءه وتصح التوبة من ذنب دون آخر بخلاف السير الى الله تعالى فانه انما يصح بالتوبة عن الجميع وتجب المبادرة بها فتأخيرها ذنب آخر وتوبة الكافر عن كفره بالاسلام مقبولة قطعا والمؤمن المذنب من ذنبه مقبولة ظنا وقيل قطعا ولا تنتقض التوبة بالرجوع الى الذنب ولو رجعت اليه في اليوم الف مرة و يجب تجديدها عند كل رجوع اليه (لا تيأسن من رحمة الغفار) اي الستار للذنوب فان رحمة الله تعالى وسعت كل شيء والولي هو الذي كلما وقع تاب قال الله تعالى ان الله يحب التوابين وهم الذين كلما اذنبوا تابوا ومن احبه الله تعالى قربه وادناه وليس شيء اشد على الشيطان من تجديد المؤمن للتوبة واليأس اي القنوط من رحمة الله تعالى كبيرة او كفر قال تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون الثاني شكر المنعم جل وعز وهو صرف العبد جميع

الموجود على الممكنات مع ان اطلاقه عليها مجاز بعلاقة المظهرية وان لم يعرفوا ذلك بخلاف اهل الباطن هذا ما ذهب اليه ارباب الحقيقة وههنا مذهب آخر في حدود اطوار العقل مختار عند صاحب المقاصد وهو ان الوجود كثير كالموجود الا ان السالك اذا انتهى الى بعض المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات بل وجود نفسه فلا يشاهد غير ربه وان كان موجودا والذي يظهر من كلام الشارح هو الاول وان احتمل الثاني والله اعلم نسأل الله سبحانه وتعالى

ما انعم الله به عليه من عقل وسمع و بصر ولسان وغيرها الى ما خلق لاجله واليه
اشار بقوله (وكن على آلائه) جمع ألى كظبي بمعنى النعمة اي كن على نعمائه التي
انعمها عليك ظاهرية كانت كالسمع والبصر وسلامة الاعضاء او باطنية كالايمان
والعلم (شكورا) اي كثير الشكر فهو يرجع الى اعتقاد بالجنان وخدمة بالاركان
ونطق باللسان بان يعتقد ان لا نعمة الا منه تعالى وينطق بلسانه بانه لا اله الا
هو و بغيره من الاذكار و يعمل بجوارحه كل ما طلب منه من المامورات واجبة
كانت اومندوبة ومن النعم التي يجب الشكر عليها التوفيق للتوبة والشكر على
الشكر والشكر لانهاية له ولذا قال عليه السلام سبحانك لا نحصى ثناء عليك كما
اثنيت على نفسك والشكر بهذا الاعتبار عزيز جدا لانه طريق الصديقين ولذا
قال تعالى وقليل من عبادي الشكور الثالث الصبر على البلاء وهو حبس النفس
على ما اصابها مما لا يلائمها رضاء بتقدير المالك المختار من غير انزعاج واليه اشار
بقوله (وكن على بلائه) من مرض وضيق عيش وفقد مال وعيال واذية احد
وغير ذلك ومنه الاحكام التكليفية كالصلاة والصوم (صبورا) اي كثير الصبر
فانه تعالى يحب عبده الصبور قال تعالى وبشر الصابرين وقال تعالى انما يوفي
الصابرون اجرهم بغير حساب والصبر وصف اولي العزم والهمم العلية وقد ورد

ان يوفقنا لصالح الاعمال . حتى نذوق لذة الوصال . ونشاهد جمال الذات .
وكمال الصفات . في جميع الحالات . بجاه الواسطة العظمى . الرسول الاسمى .
صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيرا الى يوم الدين قال المؤلف
قدوة المحققين . وامام المدققين . صاحب التقريرات المفيده . والعبارات
الرائقه الفائقه الوحيده . امام هذا العصر . وواحد هذا الدهر . ولا فخر .

فيه وفي الشكر من الآيات والاحاديث الشريفة مالو تتبع لادي الى مزيد التطويل المخرج عن المقصود وبالجملة يندرج تحتهما كل الدين من المامورات والمنهيات فناهيك بهما مدحا لمن اتصف بهما فتامل ثم علل طلب الصبر بقوله (فكل امر) اي وانما طلب منك الصبر لان كل ما برز في الكائنات فهو (بالقضا) اي بسببه وهو عند الاشاعرة ارادة الله المتعلقة ازلا بتخصيص الكائنات ببعض ما يجوز عليها اي على طبق علمه (و) بسبب «القدر» بفتح الدال وهو عندهم ايجاد الله تعالى الامور على طبق ارادته وقال الماتريدية القضاء علم الله المتعلق ازلا بوجود الاشياء والقدر ايجاد الامور على طبقه وعلى كل فالقضاء صفة ذات بقيد تعلقها والقدر صفة فعل ونظم ذلك العلامة الاجهوري بقوله

ارادة الله مع التعلق ۔ في ازل قضاؤه فحقق
والقدر الايجاد للاشيا على ۔ وجه معين اراده علا
وبعضهم قد قال معنى الاول ۔ العلم مع تعلق في الازل
والقدر الايجاد للامور ۔ على وفاق علمه المذكور

(وكل مقدور) اي امر قد قدره الله تعالى اي ابرزه الى الوجود بما سبق في سابق علمه وقضائه (فما عنه مفر) اي لا بد من وقوعه على طبق ما اراد وعلم ولا محيص عنه فيجب اذن الصبر والتسليم لما قدره العليم الحكيم فان لم يصبر وانقلب

الاستاذ الكامل . والحبر الفاضل . من عليه المعول في المعقول والمنقول العالم القادم الحبر البحر الفهامه قد كمل تبيضها في ثلاثة عشر يوماً خلت من شهر رمضان سنة ١٢٩٦ نفع الله به المسلمين بجاه سيد المرسلين آمين

(وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم)

على وجهه فقد خسر الدنيا والآخرة من غير تخفيف عنه ولا ناصر ينصره الرابع الرضا وهو الخروج عن رضا نفسه بالدخول في رضا ربه بالتسليم للاحكام الازلية والتفويض للتدبيرات الابدية بلا اعراض ولا اعتراض واليه اشار بقوله مفرعاً على ما قبله (فكن) ايها الطالب لرضا مولاه (له) تعالى «مسلما» في كل ما قدره وقضاه او امر به من احكام الدين او نهى عنه بان ترضى بذلك من غير اعراض ولا اعتراض «كي» اي لاجل ان (تسلما) من آفات الدنيا والآخرة الخامس اتباع شيخ عارف قد سلك طريق اهل الله على يد شيخ كذلك الى ان ينتهي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن لم يصحب شيخاً يدله على الطريق الى الله واستقل بما عنده من عبادة او علم فقد تعرض لاغراء الشيطان له ولهذا قيل من لا شيخ له فالشيطان شيخه وبالجملة من لم يسلك على يد شيخ عارف فلا يمكنه الترقي الى منازل القرب ولو اتي بعبادة الثقلين وعلامته السخاء وحسن الخلق والشفقة على خلق الله تعالى وعدم انكبابه على جمع الدنيا وعدم الدعوى ولو بالتكلم بمصطلح القوم الا لأمر اقتضى ذلك وعدم الشكوى من ضيق الدنيا او من اعراض الناس عنه وان يرى عليه مخايل الذل والانكسار وحب الخمول وان تظهر على اصحابه البركة والصلاح وهذا مأخوذ من قولنا «واتبع» في سيرك «سبيل» اي طريق «الناسكين» جمع ناسك اي عابد «العلماء» جمع عالم وهو العارف بالاحكام الشرعية التي عليها مدار صحة الدين اعتقادية كانت او عملية والمراد بهم السلف الصالح ومن تبعهم باحسان وسبيلهم منحصر في اعتقاد وعلم وعمل على طبق العلم وافترق من جاء بعدهم من أئمة الامة الذين يجب اتباعهم على ثلاث فرق فرقة نصبت نفسها لبيان الاحكام الشرعية العملية وهم الائمة الاربعة وغيرهم من المجتهدين لكن لم يستقر من المذاهب المرضية سوى مذاهب

الائمة الاربعة وفرقة نصبت نفسها للاشتغال ببيان العقائد التي كان عليها السلف وهم الاشعري والماتريدي ومن تبعهما وفرقة نصبت نفسها للاشتغال بالعمل والمجاهدات على طبق ما ذهب اليه الفرقتان المتقدمتان وهم الامام ابو القاسم الجنيد ومن تبعه فهؤلاء الفرق الثلاثة هم خواص الامة المحمدية ومن عداهم من جميع الفرق على ضلال وان كان البعض منهم يحكم له بالاسلام فالناجي من كان في عقيدته على طبق ما بينه اهل السنة وقلد في الاحكام العملية اماماً من الائمة الاربعة المرضية ثم تمام النعمة والنجاة في سلوك مسلك الجنيد واتباعه بعد ان احكم دينه على طبق ما بينه الفريقان المتقدمان ممن سلك مسلكه القطب الرباني الامام سيدي احمد ابن الرفاعي واتباعه والقطب الرباني الامام سيدي عبد القادر الجيلاني واتباعه والقطب الرباني السيد احمد البدوي واتباعه والقطب الرباني السيد ابراهيم الدسوقي واتباعه والقطب الرباني السيد على ابو الحسن الشاذلي واتباعه والقطب الرباني سيدي محمد الخلوتي واتباعه والقطب الرباني سيدي عبد الله النقشبندي واتباعه فهؤلاء كلهم سادات الامة المحمدية رضي الله عنهم وعنا بهم آمين فالشيخ الذي يدل على الله تعالى يجب ان يكون قد سلك على طريقة شيخ من مشايخ الطريق وتعب وجاهد نفسه حتى تهذبت وزالت عنها الرعونات البشرية والا فيجب اجتنابه فان كثيرا من الناس من قلد اماما من الائمة الاربعة رضي الله عنهم ولكنه في عقائده زاغ عن اعتقادهم فلم يعتقد معتقد اهل السنة وهم فرق شتى قد ضلوا في عقائدهم كالقدرية وغيرهم ومن الناس من لم يرض بتقليد امام من الائمة الاربعة ولا باعتقاد اهل السنة وهم اضل ممن قبلهم ومن الناس من يزعم انه سالك طريق اهل الله تعالى فيتزيا بزيهم ويتكلم بما يوهم الناس انه منهم والحال انه بطال يملأ بطنه من الطعام سواء كان حلالا او حراما وليله من المنام ويثب على الدنيا

وثوب الاسد على الفريسة وربما جعل نفسه شيخاً وله اتباع يصطادون له بشرك مشيخته قاذورات الحطام الفاني و يزعمون انهم على شيء أولئك هم الكاذبون وقد اشار لهم العارف بالله تعالى سيدي عمر بن الفارض رضي الله عنه بقوله

رضوا بالاماني وابتلوا بحظوظهم   وخاضوا بحار الحب دعوى فما ابتلوا
فهم في السرى لم يبرحوا من مكانهم   وما ظعنوا في السير عنه وقد كلوا

بل تأخروا ورجعوا القهقري لانهم تبعوا هوى انفسهم والشيطان يقودهم الى كل ما يحبه منهم كما قال

وعن مذهبي لما استحبوا العمى على الهدى   حسداً من عند انفسهم ضلوا

حتى صار من اخلاقهم ان من تصدق عليهم بصدقة او اكرمهم بكرامة اتخذوا ذلك عادة وطالبوا بها من فعل معهم الاحسان حتى يضيقوا عليه المسالك و يقولون اعطنا عادتنا والا نتشوش عليك فيوهمون الناس انهم ارباب احوال وان الله تعالى يصدقهم في المقال كلا ما هذه طريقة الفقراء اهل الله انما طريقتهم التواضع والانكسار وحب الخمول والعفة والزهد والورع والايثار والتوكل واما هؤلاء فهم اشرار الناس يأكلون اموال الناس بالباطل و يدعون المراتب العلية وهم في الدركات السفلية وقد كثروا في هذا الزمان حتى ملؤا طباق الارض في كل قطر ومكان نعوذ بالله منهم قال استاذنا السيد البكري في الفية التصوف

وقد نما في ذا الزمان شرهم   حتى سما في الناس جدا ضرهم
ولم يكن لهم هنا من يردع   من اجل ذا الدين الحنيفي ودعوا

ولما نظر اهل الله الى كثرتهم وكثرة فسادهم واختلال عقائدهم غلقوا ابواب زوايا الارشاد وفوضوا الامر الى رب العباد واختفوا في الناس فلم يعرفهم الا من خصه الله بالانوار الالهية والسعادة السرمدية فعلى من تشوقت نفسه الى سلوك طريق

التجريد حتى يستغرق في بحار التوحيد ملازمة التقوى والالتجاء الى الله والتوسل اليه برسوله عليه الصلاة والسلام في ان يجمعه على شيخ عارف يربيه ويخرجه من الظلمات النفسية ويصفيه ويسقيه من خمر المحبة ويصافيه فاذا علم الله صدقك اطلعك عليه فاذا اجتمعت به فشد يدك عليه وكن كالميت بين يديه وقل الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ثم خذ في الجد والابتهال وجد بنفسك لا بالمال كما قال

فنافس ببذل النفس فيها اخا الهوى ... فان قبلتها منك يا حبذا البذل

ومن لم يجد في حب نعمى بنفسه ... ولو جاد بالدنيا اليه انتهى البخل

السادس الجوع اختيارا بان لا ياكل اكثر من اكلة خفيفة في يومه وليلته من الحلال وهو ما جهل اصله ولا يمكنه ذلك في ابتداء امره الا بكثرة الصوم فانه لجام السائرين واعلم ان العمل ثمرة الماكول فالاكل الحرام لا ينشأ عنه الا اعمال خبيثة محرمة والحلال الصرف لا ينشأ عنه الا الاعمال الصالحة والمتشابه ينشأ عنه اعمال مختلطة لا تخلو عن الرياء والعجب والخواطر الردية السابع العزلة عن الناس قاطبة الا عن شيخه المربي له او اخ صالح يعينه على الطاعة والهمة والا لضرورة بيع او شراء اذ مخالطة الناس تكسب القلب ظلمة لو فرض انها تخلو عن ارتكاب المحرمات فكيف ولا يخلو مجلس عنها من غيبة ونميمة وغيرهما ولبعضهم

لقاء الناس ليس يفيد شيئاً ... سوى الهذيان من قيل وقال

فاقلل من لقاء الناس الا ... لاخذ العلم او اصلاح حال

الثامن الصمت الا عن ذكر الله تعالى فان الكلام يوجب التفرق والمطلوب الجمعية وهذا على تقدير مخالطة الناس لضرورة وهذه ماخوذة من قولنا (وخلص القلب من

الاغيار) اي مما سوى الله تعالى من مال وزوجة وولد وجاه وعلم وعمل وغيرها من كل مشغل عن تعلق القلب بالرب (بالجد) بكسر الجيم اي الاجتهاد اي بسببه قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والمجاهدة تكون بمخالفة النفس في هواها مع الخوف من الله تعالى بعد التوبة قال تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى اي جنة الشهود في الدنيا وجنة الخلود في العقبى الا ان شرط السير ان لا يكون خائفاً من عذاب الله والا كان عبد سوء لا يعمل اذا خاف العقاب بل يخافه اجلالا ومهابة ولذا قال تعالى ولمن خاف مقام ربه ولم يقل عذاب ربه فافهم التاسع السهر فلا ينام الثلث الاخير من الليل للتهجد والاستغفار وذكر الله تعالى واليه اشار بقوله (والقيام في الاسحار) وخصه بالذكر وان دخل فيما قبله لمزيد الاعتناء به وقد مدحهم الله فى غير آية قال تعالى كانوا قليلا من الليل ما يهجعون وبالاسحار هم يستغفرون والذكر فى ذلك الوقت تاثير اكثر منه في غيره العاشر التفكر في بديع صنع الله لادراك دقائق الحكم لتزداد علما وحبا والذكر قياما وقعودا واضطجاعاً على سبيل الدوام واليه اشار بقوله (والفكر والذكر على الدوام) واعلم ان الذكر اعظم اركان الطريق لان المقصود منها تخليص القلب مما سوى الله تعالى وهو اعظمها في ذلك لان كثرته توجب استيلاء المذكور على القلب حتى لا يكون فيه سواه بل جميع الاركان تنشأ عنه لانه يورث القلب نورا ساطعاً به يزهد الدنيا التي حبها رأس كل خطيئة ولذا قالوا من اعطى الذكر فقد اعطى منشور الولاية فالمداومة عليه دليل على ولاية المشتغل به ولكونه اعظم الاركان وقع الحث عليه في القرآن المجيد اكثر من غيره من الاركان قال تعالى فاذكروني اذكركم وقال تعالى الذين يذكرون الله قياماً وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض الآية وقال

تعالى قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون وقال تعالى اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون وقال تعالى وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا وقال تعالى ولذكر الله اكبر وقال تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات الى غير ذلك ولذكر نوعان الاوّل الذكر باللسان وهو شأن اصحاب البدايات فيجب عليهم موالاة الذكر باللسان مع تكلف الحضور بالقلب حتى يصير الحضور طبيعة له ولا يترك الذكر لوجود الغفلة فيه فلرب ذكر مع غفلة يرفعه الى الذكر مع الحضور ولرب ذكر مع الحضور يرفعه الى الذكر مع الغيبة عما سوى المذكور فاذا غاب عما سوى المذكور استغرق في عين بحر الوحدة فيصير القلب حينئذ بيت الرب تعالى فينشأ عنه الذكر من غير قصد ولا تدبر لامتزاجه بروحه وجسمه وانواع الذكر اللساني كثيرة منها التسبيح والتكبير وتلاوة القرآن وغير ذلك واسرعها اجابة للمبتدي لا اله الا الله مفردة عن محمد رسول الله على التحقيق فيما عدا الختم فاذا اراد الختم ختم بها وفي بعض الطرق الشاذلية انه يذكرها على رأس كل مائة هذا اذا ذكر وحده اما اذا ذكر مع جماعة فلا يذكرها الا عند الختم مع اخوانه ولهذا درج ارباب الطرق المحمدية على الاقتصار عليها فاذا كمل السالك فالافضل له ان يضم معها محمد رسول الله والافضل حينئذ الاشتغال بتلاوة القرآن ليتخلق به وتفاض عليه العلوم اللدنية من اسراره فان لم يكن يحفظ القرآن اشتغل بسماعه ممن يقرؤه وان كان القاري صاحب غفلة ويكون الامر على حد قول العارف بالله تعالى سيدي عمر بن الفارض رضي الله تعالى عنه

يا اخت سعد من حبيب جئتني ... برسالة اديتها بتلطف

فسمعت ما لم تسمعي ونظرت ما ... لم تنظري وعرفت ما لم تعرفي

النوع الثاني الذكر بالقلب وهو شأن ارباب النهايات ومنه الفكر في بدائع

المصنوعات واعظمها المراقبة الآتي بيانها و بعضهم يعد الاصول اكثر من ذلك و بعضهم يعدها اقل وفي الحقيقة كلها امور لا بد منها وعمدتها الذكر والصدق في التوجه بمخالفة النفس في شهواتها ومقاساة الصبر على يد شيخ كامل (مجتنبا) حال من فاعل خلص (لسائر) اي لجميع (الآثام) كبائرها وصغائرها ظاهرها كالقتل والزنا وشرب الخمر واكل الحرام والغيبة والنميمة والنظر الى محرم وغير ذلك و باطنها كالحسد والحقد والغرور والرياء والعجب والكبر والبخل والنفاق وحب الجاه والرياسة (مراقبا لله في الاحوال) اي جميع احوالك فانك بالمراقبة ترتقي الى المشاهدة و بالمشاهدة ترتقي الى المعاينة والمراقبة ملاحظة الحق تعالى عند كل شيء مثلا اذا لاحظته حال قصد النفس الوقوع في المعصية وجدته تعالى مطلعاً عليك فترجع عنها حياء منه واذا لاحظته حال اكلك وجدته تعالى هو الذي ساق اليك ذلك الطعام من غير حول منك ولا قوة لك ثم وجدته حرك يدك الى تناوله وجعل فيك القدرة على رفعه لفمك ثم حرك فمك واجرى فيه الريق ثم خلق فيك قوة اللذة فساقه الى المعدة ثم رتب على ذلك قوة في جسمك ورباك فجعل منه للحم نصيبا وللعظم نصيباً وللعصب نصيبا وما فضل مما لا منفعة فيه اخرجه فتعلم بذلك انه لا فاعل سواه فاذا قوى هذا المعنى فيك سمي وحدة الافعال وصرت مشاهدا لله في كل شيء فاذا قويت هذه المشاهدة حتى غبت عما سوى الله سميت معاينة ووحدة الذات فاذا زاد التمكين شاهدت بعد ذلك انه خالق لعبده وما عمل وهذا معنى قولهم مشاهدة الله قبل كل شيء وهذه امور ذوقية من وراء طور العقل لا يعرفها الا اهل العنايات والنفوس القدسية رضي الله عنهم وعنا بهم ومن آداب هذه الطائفة التي يحصل بها الكمال ملازمة الطهارة والنوم عليها وعدم كشف العورة المغلظة في الخلوات حياء من الله ومن

الملائكة ومنها توقير الكبير والشفقة على الصغير والارامل والمساكين بل على جميع الخلق ومنها الادب مع اهل العلم خصوصاً خدمة الشريعة ومشايخ الطريق فانهم ورثة الانبياء ومنها ان لا يزور احدا من الصالحين ما دام تحت التربية قبل الكمال خوفا من ان يرى كرامة او خلقا في احدهم لم يره في شيخه فيعتقد في شيخه النقص فيحرم مدده ومنها سوء الظن بنفسه وحسنه بغيره حتى يرى ان كل احد احسن منه حالا ومنها ان لا يقتصر لنفسه في امر ومنها ان يرى عبادته دائما قد دخلها الخلل من الرياء والخواطر الردية ومثلها يستحق عليها العقاب لولا مسامحة الله تعالى له فيستغفر من عبادته ومن استغفاره ومنها ان لا يتكلم بكلام العارفين من الفرق والجمع والفناء والبقاء ما لم يكمل على ان الاولى للكامل ترك ذلك الا لحاجة تقتضي ذلك ومنها محاسبة النفس على ما ارتكبته من المحرمات والمكروهات وفضول المباحات وعلى ما وقع في نفسه من الخواطر النفسانية والشيطانية والاستغفار منها والفرق بين الخاطر النفساني والشيطاني ان الاول يكون بالحاح على المعصية او الشهوة كالطفل الذي يلح على امه حتى تعطيه ما يريد فيجب قمعها عن ذلك بملازمة الذكر وبيان عاقبة هذا الامر والتوجه الى الشيخ والثاني يكون من غير الحاح بل يأمر بالمعصية ويزينها فان طاوعه الشخص والا انتقل لآخر لان قصده الغواية على اي حالة تكون لا معصية بخصوصها واما الفرق بين الخاطر الرباني والخاطر الملكي ان الاول ما فيه تنبيه على الخير من غير حث ولا يؤدي الى حيرة والثاني ما فيه حث على الطاعة ومنها مدح اعدائه وعدم التكدر من ذكرهم والدعاء لهم بالمغفرة والتوفيق ومنها الدعاء لعصاة المؤمنين كذلك ومنها مطالعة كتب القوم ليتعلم منها الادب ويعرف منها حال اهل الله تعالى فبالآداب ترتقي الى مقام الاحباب انشدنا شيخنا

ما وهب الله لامرئ هبة　　أحسن من عقله ومن أدبه

هما حياة الفتى فان عدما　　فان فقد الحياة اجمل به

فاذا جاهدت النفس بما مرهان عليها ان شاء الله تعالى الخلوص من ظلمة الاغيار وتبدلت صفاتها المذمومة بالصفات الممدوحة فيخلع الحق تبارك وتعالى عليك خلع الاخلاق المحمدية من الحلم والعلم والشفقة والرأفة والخضوع والزهد والورع والسخاء وغير ذلك من مكارم الاخلاق كما اشرت الى ذلك بقولي (لترتقي معالم الكمال) اي الى معالم هي الكمالات وهي الاخلاق المحمدية وحينئذ يكون هذا العبد خليفة الله في ارضه وعلامة زوال الرعونات البشرية من القلب والتحلي بالاخلاق المرضية ان يستوي عنده المدح والذم والمنع والاعطاء واقبال الناس عليه وادبارهم بل يرجح الذم والمنع والادبار على مقابلها (وقل) متضرعاً الى ربك قولا ملتبساً (بذل) فان الله تعالى عند المنكسرة قلوبهم (يارب لا تقطعني عنك بقاطع) من كل فتنة يشتغل القلب بها عن العبودية من حب المال والولد والجاه والشهوات انما اموالكم واولادكم فتنة زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين الآية يا ايها الذين آمنوا لا تلهكم اموالكم ولا اولادكم عن ذكر الله ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون ومن القواطع الكبر والحقد والرياء والعجب ومنها العبادة لاجل حصول ثواب او حصول فتح لدني ليكون من اولياء الله وانما شأنهم ان يعبدوا الله تعالى لذاته وامتثالا لامره ونهيه ثم ان حصل لهم فتح فذلك من فضله وان حجبوا فذلك من عدله اذ ليس للعبد على مولاه حق وانما الحق له تعالى على العبد فالعبد مطلوب بان يخلص نفسه من الرعونات النفسية وليس على الله تعالى ان يهبه المعارف القدسية والذي يعبده لذلك معدود عندهم من عبيد السوء الذين اذا لم يؤجروا لم يعملوا وهذا ينافي كونه عبداً محضاً قال العارف بالله

تعالى السكندري في الحكم تشوفك الى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك الى ما حجب عنك من الغيوب لا يقال اذا كانت العبادة لاجل الفتح من القواطع فكيف يصح ان تأمره بطلبه بقولك وقل بذل رب لا تقطعني عنك بقاطع لانا نقول طلب الفتح من فيض فضل الله تعالى لا في مقابلة شيء لكن مع الاستقامة امر مطلوب شرعاً كطلبك منه سعة الرزق وصحة البدن والشفاء من الامراض الحسية ألا ترى انه اوجب عليك طلب الهداية في كل يوم وليلة سبعة عشر مرة في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وطلب منك ندبا غير ذلك في النوافل كثيرا بلا حد وهذا غير العبادة لاجل حصول شيء فانها ليست طريق المقربين فافهم (و) قل بذل يارب (لا تحرمني) بفتح التاء من حرم او بضمها من احرم بمعنى منع اي لا تمنعني (من) اعطاء (سرك) المراد به النور الالهي الذي يفرق به العبد بين الحق والباطل في نفس الامر المشار اليه بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا اي نورا في قلوبكم تميزون به بين الحق والباطل على ما هو عليه في نفس الامر (الا بهى) اي الانور من كل نور فان علم اليقين وهو معرفة الاشياء بالبرهان نور وانور منه حق اليقين وهو معرفتها بالمشاهدة من غير مخالطة وممازجة وانور من عين اليقين وهو معرفتها بالمخالطة والممازجة فليس من استدل على وجود نار برؤية الدخان كمن شاهدها على بعد وليس من شاهدها كمن خالطها وعلم وقودها وما هي عليه (المزيل للعمى) يعني الجهل وفي كلامه اشارة الى ان الدعاء ينفع وهو مما لا شك فيه عند اهل الحق والقرآن العظيم مشحون به وهو في السنة اكثر من ان يحصى خلافاً للمعتزلة ويجب ان لا يكون بممتنع عقلا او شرعاً او عادة و ينبغي ان يكون مصاحباً للذل والانكسار وان يكون في الاوقات الشريفة كالاسحار وعقب الصلوات ان

لا يكون فيه تحجيز على الله تعالى كان يسأل قضاء حاجة بخصوصها في هذا الوقت بعينه مثلا ما لم يشتد الكرب كالخلاص من ظالم مثلا ثم ان الدعاء في ذاته هو مخ العبادة لان فيه اظهار الفقر والفاقة الى الله تعالى وان الله هو الغني القادر على كل شيء وان لم تحصل استجابة وعدم حصول الاجابة اما لتخلف شرط واما لعلم الله ان عدم الاجابة خير له او غير ذلك (و) قل بذل يارب (اختم) لنا اعمالنا وأحوالنا وأعمارنا (بخير) حتى لا تقبضنا اليك الا على اتم حالات التوحيد على شوق اليك ورغبة فيك واقبض ارواحنا بيدك وبدل سيئاتنا حسنات وخذ بايدينا عند العثرات ربنا آمنا بك واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين (يارحيم) اي يا أرحم (الرحماء) فيه اشارة وتلميح الى قوله صلى الله عليه وسلم الراحمون يرحمهم الرحمن تبارك وتعالى ارحموا من في الارض يرحمكم من في السماء ولا يخفى ما في الكلام من حسن الاختتام هذا واقول متمثلا بقول صاحب البردة

استغفر الله من قول بلا عمل　　لقد نسبت به نسلا لذي عقم
أمرتك الخير لكن ما ائتمرت به　　وما استقمت فما قولي لك استقم

نعوذ بالله من علم لا ينفع وقلب لا يخشع ومن الطمع في غير مطمع وجهنا اليك مطايا الآمال فلا تحرمنا لذة الوصال واحملنا على مطايا التوفيق واسلك بنا أنفع طريق انك أنت الجواد الكريم الرؤف الرحيم ولما كان تأليف هذا الكتاب والاقدار عليه من نعم الله تعالى وكان شكر المنعم واجباً ختم كتابه بحمد الله تعالى بقوله «والحمد لله على الاتمام» لهذا الكتاب ولما كانت كل نعمة وصلت الينا ولا سيما نعمة علم التوحيد فهي بواسطته عليه الصلاة والسلام وجب عليه ان يصلي عليه صلى الله عليه وسلم بقوله «وأفضل الصلاة والسلام» أي

واعظم انواع النعم والتحية من رب البرية «على النبي» اي المخبر عن الله تعالى بطلب التوحيد وعبادة الواحد العدل في جميع الامور وبما يؤول اليه عاقبة امر الممتثل وعاقبة امر المخالف «الهاشمي» نسبة لهاشم جد ابيه عليه الصلاة والسلام «الخاتم» اي المتمم للانبياء والمرسلين (و) على (آله) أي اتباعه (و) على (صحبه) عطف خاص على عام (الاكارم) جمع اكرم فقد جادوا بانفسهم في نصرة الله ورسوله مع ما اشتملوا عليه من الاخلاق الحسنة والرأفة والرحمة محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا و يؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون رضي الله عنهم وعنا بهم آمين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين انهاه مؤلفه عفا الله عنه في شهر جمادي الاول سنة سبع وسبعين ومائة الف من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلاة والسلام

هذه رسالة حسن البيان في ازالة بعض شبه وردت على القرآن لحضرة فريد عصره ووحيد دهره مولانا الفاضل الشيخ محمد بخيت المطيعي الحنفي غفر الله له آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ارشد العلماء العاملين لفهم خطابه فغاصوا في بحار الحكم ففازوا بلذيذ شرابه وكشف لهم رقائق الدقائق فكشفوا غياهب الشك عن عيون الحقائق والصلاة والسلام على سيد الخليقة ومظهر الانوار ومعدن الحقيقة وعلى آله واصحابه وذريته واحبابه (وبعد) فقد ورد علينا من بعض الجهات شبه يراد الجواب عنها حاصلها ان الله سبحانه وتعالى حكى في كتابه العزيز اقوالا كثيرة نسبها الى بعض المخلوقات مثل قوله تعالى حكاية عن يعقوب عليه السلام يا بني لا تقصص رؤياك على اخوتك وغير ذلك فان كانت تلك الاقوال كلام الله صادرا منه فكيف ذلك مع نسبتها في القرآن لغيره وانها كلام ذلك الغير وان كانت من كلام الغير كما هو صريح القرآن فكيف يكون القرآن كله كلام الله تعالى ومع ذلك فالقرآن كله بالفاظ عربية وكثير ممن حكى القرآن الاقوال عنهم لم تكن لغتهم العربية كيعقوب عليه السلام مثلا قلت يجاب عن تلك الشبه وامثالها بان من المسلم ان كثيرا ممن حكى عنهم القرآن لم تكن لغتهم عربية كما ذكر فان يعقوب عليه السلام هو ابن اسحاق عليه السلام وهو ابن ابراهيم عليه السلام وكانت لغة ابراهيم عليه السلام ولغة اولاده غير اللغة العربية كما لا يخفى ما عدا اسماعيل عليه السلام فانه تعلم اللغة العربية بارض الحجاز واولاده هم العرب المستعربة والذين تعلم منهم اسماعيل هم العرب العاربة لكن لا يلزم في الحكاية ان تكون بنفس الالفاظ واللغة التي تكلم بها المحكي عنه كما هو واضح لجواز ان تكون الحكاية عنهم باللغة العربية وان لم ينطقوا بها وحينئذ تكون الجمل المحكية

عن يعقوب عليه السلام وغيره من المخلوقات في القرآن باعتبار الحكاية والعبارة التي وقعت بها تلك الحكاية كلام الله تعالى وهي باعتبار المحكي والعبارة التي وقعت من المحكي عنهم كلام من حكيت عنهم في القرآن و بانه لا يخفى ان جميع الكلمات العربية مركبة من حروف المعجم اي حروف الهجاء ا ب ت ث الخ وجميع الجمل العربية مركبة من تلك الكلمات وكل كتاب يؤلفه مؤلفه باللغة العربية مؤلف من الجمل العربية فكانت حروف الهجاء اجزاء للكلمات والكلمات اجزاء الجمل والجمل اجزاء ذلك الكتاب المؤلف منها فكما ان الذي تكلم بجميع حروف الهجاء مفرقة لا ينسب اليه انه تكلم بالكلمات المركبة منها الا اذا كان هو الذي ركب تلك الكلمات من الحروف ورتبها بملكته وترتيبه والذي تكلم بجميع الكلمات العربية مفردة لا ينسب اليه انه تكلم بالجمل التي تركبت منها الا اذا كان هو الذي ركب الجمل من تلك الكلمات ورتبها كما ذكر كذلك الذي تكلم بالجمل مفرقة من غير تأليف وترتيب لها على وجه خاص بذلك الكتاب المؤلف منها لا ينسب اليه ذلك الكتاب الا اذا كان هو الذي ركبه من الجمل ورتبه والفه منها بترتيبه وملكته الخاصة به فجميع الكتاب المذكور انما ينسب له لما ذكر وان كان غيره نطق ببعض الجمل التي تركب منها ذلك الكتاب مفرقه فلا يخل بنسبة الكتاب لمن ركبه نطق غيره ببعض الجمل التي تألف منها ذلك الكتاب كما هو ظاهر ولا يخفى انك تعلم بوجدانك علما ضروريا ان لك ملكة وقوة بها تتمكن من ترتيب كلام في نفسك وتاليفه وترتيبه على وجه خاص قبل ان تتلفظ به وهذا بديهي ثم بعد ذلك تنطق وتتلفظ بما رتبته في نفسك بالفاظ مرتبة بترتيبك الخاص بك ايضاً على وفق ما رتبته في نفسك بقوتك الخاصة بك مثلا للشاعر قوة بها يتمكن من تأليف الشعر وترتيبه في نفسه بلا حرف ولا صوت قبل التلفظ به ثم

يتلفظ به شعرا ملفوظا موزونا مرتبا على وفق ما رتبه في نفسه قبل التلفظ وبهذا الاعتبار يكون الكلام اللفظي الذي رتبه ذلك الشاعر على وفق ما رتبه في نفسه بملكته الخاصة به كلام ذلك الشاعر ولا ينسب لغيره ولو تكلم به الف متكلم بعده او تكلم غيره بالكلمات التي تألف منها ذلك الشعر من غير ترتيب يوافق ترتيب ذلك الشاعر وعلى ذلك فالكلام انما ينسب للذي رتبه بملكته فقط دون من تكلم به بعد ذلك ولم يرتبه بذلك الترتيب اذا وعيت هذا الذي ذكرناه لك على وجه التمثيل والتقريب للفهم لا من قبيل قياس الغائب على الشاهد مع التباين في الحقائق علمت ان للحق جل شأنه صفة ازلية تسمى صفة الكلام قائمة بذاته تعالى يقال فيها ما قيل في غيرها من الصفات كالقدرة والعلم والارادة من الزيادة على الذات وعدمها بها رتب كلامه النفسي ازلا في علمه بغير حرف ولا صوت وهذه الصفة غير القدرة لان القدرة انما تتعلق بالحوادث التي توجد فيما لا يزال وهذه الصفة تعلقت بترتيب كلام الله النفسي الازلي الذي ليس بحرف ولا صوت ثم لما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم انزل الله عليه الفاظ القرآن التي هي حروف واصوات خلقها على لسان جبريل عليه السلام مرتبة بقدرته بهذا الترتيب الخاص على وفق الكلام النفسي الازلي الذي ليس بحرف ولا صوت المرتب ازلا في علمه سبحانه وتعالى بصفته الازلية المسماة صفة الكلام وتكلم الرسول عليه السلام بالفاظ القرآن كما سمعها من جبريل عليه السلام وتكلمت بها امته على وفق ما بلغها عنه عليه السلام تواترا فكان جميع القرآن بهذه الالفاظ وهذا الترتيب الخاص هو كتاب الله وكلامه المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم باعتبار ان الله جل شأنه هو الذي رتبه بهذا الترتيب الخاص بصفته الازلية بدون مدخل لاحد من الخلق في ذلك ولا يخل بنسبة ذلك اليه سبحانه وتعالى تكلم

غيره به بعد ذلك من الخلق كجبريل ومحمد عليهما السلام وغيرهما قال المحقق الدواني ان كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة ايضاً بحسب وجودها العلمي ازلية بل الكلام والكلمات مطلقاً كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى الا ما رتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم وحدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي انتهى وهو صريح فيما قلنا ثم قال المحقق المذكور ولا يلزم على ذلك ما رتبه المصنف يعني العضد على متقدمي الاشاعرة فان المتحدي به حينئذ كلام الله تعالى وانكار كون ما بين الدفتين كلامه تعالى يكون كانكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفراً في حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله تعالى الا ان ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي ولا يخفى ان المتأمل الصادق يشهد بحقية هذا المقال بعون الملك المتعال اه ملخصاً قال بعض حواشي العقائد النسفية وهذا هو الذي يشهد به اهل الكشف وهو التحقيق الذي دل عليه قوله تعالى وان من شيءٍ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم اه فان قيل ان كان لفظ القرآن اسما للمرتب في نفسه تعالى بخصوصه يلزم ان لا يكون ما قرأناه من الكلام المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم هو القرآن ضرورة انه ليس ذلك المرتب لان الاعراض تتشخص بتشخص المحال وهو باطل للقطع بان ما نقرأه هو القرآن المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المتحدي باقصر سورة منه حتى يكفر منكر كونه كلام الله تعالى وان كان اسما للنوع اعني الكلمات المخصوصة بقطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الفرد الذي رتبه الله تعالى بنفسه

بخصوصه مجازا فيصح نفي كونه كلام الله تعالى عن ذلك الفرد وذلك باطل ايضاً وان كان موضوعاً لكل واحد من الافراد بالوضع العام بواسطة مفهوم كلي يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث لتحققه في بعض افراده الحادثة اعنى الجزئيات القائمة بذوات القراء وقد فرضنا كلامه تعالى ازلياً قلت نختار الاول ونقول ان تشخص الاعراض بتشخص المحال مذهب الفلاسفة والمتكلمون لا يقولون بذلك مع ان الفلاسفة اختلفوا في ان التشخص جزء من الماهية قال به المتأخرون اولا قال به المتقدمون وقد حقق في محله ان النزاع بينهم لفظي وان الحق ان التشخص انما يكون جزءا من الماهية الشخصية بالاعتبارية لا من الماهية الطبعية الحقيقية وان الكل متفقون في ذلك فحينئذ ما يقراه كل واحد منا فهو بالحقيقة عين ما رتبه سبحانه وتعالى بنفسه قطعاً او نختار الثاني بان يقال اسم للنوع اعني الكلمات المخصوصة فان اراد المعترض بقوله يصح نفي القرآن عن الفرد الذي رتبه الله في نفسه نفي صدق النوع عليه فهو ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان اراد نفي كون لفظ القرآن موضوعاً بازائه بخصوصه فهو مسلم ولا يضرنا لان عدم وضع لفظ الانسان لزيد لا ينفي اطلاقه عليه والذي يشهد به الذوق هو اختيار الاول وان كان الثاني مخلصاً من الاعتراض فان قيل القول بالترتيب بين الكلمات النفسية غير معقول لان الكلام النفسي صفة قائمة بذاته تعالى وانما يتصور الترتيب في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا يرى ان الصور القائمة بالنفس الناطقة لا ترتيب فيها قلت لا نسلم ان الترتيب انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات وقوله والا لزم انقسامها ممنوع لان ذلك انما يلزم لو كان الحلول سريانياً وليس كذلك بل هو حلول جوار كما حقق في محله على انك قد علمت ان الكلمات الازلية ليست صفته تعالى القائمة بذاته تعالى

بل صفته تعالى هو المبدأ الذي رتب الله تعالى به تلك الكلمات ازلا فان قيل يلزم على هذا ان لا يكون الكلام المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم وما يقراه كل واحد منا كلام الله تعالى لان كلامه على هذا هو الكلمات المرتبة ازلا بالترتيب الخاص به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتيب فينا بسوى الزمان قلت هذا مدفوع بما علمته من ان القرآن كلام الله اسم لهذا المرتب المخصوص بعينه وهو واحد في الكل والتغاير اعتباري حصل من التلفظ والقراءة الحادثة والحق ان الترتيب الزماني انما هو في التلفظ الحادث دون الكلمات المرتبة ازلا وكلامنا في الثاني وعدم تحقق الترتيب بغير الزمان فينا لا يدل على عدم تحققه في حقه تعالى ألا ترى ان الحركات الفلكية مع بداهة تعاقبها وانها غير قارة ذهب المتكلمون الى انها تجتمع مرتبة باعتبار الوجود في نفس الامر والوجود العلمي حتى ان بعضهم على هذا الاعتبار اجرى فيها برهان التطبيق وهذا ظاهر لمن له شعور فان قيل كيف تكون كلمات القرآن والفاظه التي نقرأها مرتبة بترتيب يوافق ترتيب الكلمات النفسية الازلية التي هي الكلام النفسي الازلي مع ان المخلوقات الذين حكى القرآن اقوالهم وافعالهم التي صدرت منهم لم يكونوا ازلا ويستحيل ان يكون شيءٌ منهم اومن اقوالهم وافعالهم ازلياً قلنا ان الكلمات النفسية التي هي الكلام النفسي صورة علمية موجودة في علمه سبحانه وتعالى ازلا بترتيبها الخاص بها الموافق لترتيب الفاظ القرآن المقروءة وجميع المخلوقات ايضاً من ذوات واعراض واقوال وافعال صورة علمية موجودة في علمه تعالى توافق ما هي عليه عند وجودها فيما لا يزال فكان الكل باعتبار الوجود العلمي متحققاً ازلا في علمه تعالى فيكون لكل من المحكي عنهم من المخلوقات في القرآن ومن الحكاية والكلام المحكي باعتبار اللغة التي عبر بها المحكي عنهم وباعتبار اللغة التي عبر بها القرآن في الحكاية

وقت حكايته عنهم صورة علمية ووجود في علمه تعالى ازلا على ان هذا الاعتراض لا يرد الا بالنسبة للمخلوقات الذين يتقيدون بالزمان الماض والحال والاستقبال اما بالنسبة للواجب جل شأنه فلا توهم لوروده اصلا لان جميع الكائنات ما كان منها وما يكون وما هو كائن حاضرة في علمه تعالى معلومة له بكلياتها وجزئياتها علما حضوريا لا تغيب عنه اصلا لا يعذب عن علم ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر فلا يعرض لها بالنسبة له جل شأنه ماض ولا حال ولا استقبال فتحقق ما قلنا يندفع عنك ما يتوهم من التعبير في القرآن بلفظ قال و يقول وقل وامثالها مما يدل على الزمان الماض والحال والاستقبال وانما حكمة التعبير بما ذكر وامثاله ان الفاظ القرآن نزلت بلغة العرب لتعليم الشرائع والاحكام وتعلمها والفهم والتفهيم ولا يتم ذلك بالنسبة للمخاطبين الا بما ذكر و بما حررنا لك على وجه ما سبق ينزاح عنك الشبه المذكورة وغيرها مما يرد على القرآن الكريم من امثالها فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين والله اعلم

وكان الفراغ من تبيض هذه الرسالة في يوم السبت

۱۰ ربيع اول سنة ۱۳۰۷ سبعة وثلاثمائة

والف من هجرة صاحب العز

والشرف صلى الله عليه

وآله وصحبه

وسلم

تم

﴿ وقد قرظها وأرخ طبعها حضرة الفاضل الشيخ محمد احمد الطوخي مفتش المحاكم الشرعية بالحقانية ﴾

الحمد لله اطلع طوالع الانوار في مطالع الانظار ونصب دلائل الآثار على حقائق الاسرار والصلاة والسلام على من ارشد الى مقاصد الخيرات وبين طريق الهدى الى مواقف الدرايات وعلى آله واصحابه الذين وصلوا باشراق انوار البراهين الى مناهج الايقان فقطعوا عقبات الشكوك بعقائد الايمان (اما بعد) فاني في سنة اثنتين وثلاثمائة والف من هجرة من خلقه الله على اجمل نعت واجل وصف فزت بملازمة الاستاذ المحقق والملاذ المدقق قدوة العلماء الراسخين وعين اعيان المتاخرين اقضى قاضاه المسلمين شمس الملة والدين من هو بكل خير وفي مولاي الشيخ محمد بخيت الحنفي واخذت عنه جزءا من شرح المواقف للسيد الشريف بتحقيقه الرائق وايضاحه اللطيف واطلعت في اثناء ذلك الاشتغال على هذه الحاشية الفائقة والدرة الثمينة الصافية الرائقة فالفيتها قد جمعت خلاصة نتائج الانظار واشتملت على زبدة ابكار الافكار مع تحقيق البراهين وتلخيص القوانين وحل المشكلات وتوضيح المعضلات وفرائد المعقول ونخب المنقول وتنقيح اصول الكلام وتحرير مذاهب الائمة الاعلام تنتظم الفاظا في حسن السبك انتظام العقد في السلك

تزين معانيه الفاظه　　　والفاظه زائنات المعاني

وما زلت من ذلك الحين في غاية الشغف اليها وعلى تمثيلها بالطبع لتعميم النفع على نهاية من اللهف حتى بشرت ببلوغ تلك الغاية وعلمت ان الاستاذ اراد سيرها الى تلك النهاية فاملى لسان السرور حسب الميسور في تاريخ طبعها وعموم نفعها

دراري الشهب هل صيغت عقودا | ام الدر الثمين وشاه صنع
ام الروض النضير وقد تبدى | بحسن زانه اصل وفرع
ام التحقيق ابدته حواش | لها في البحث فرق ثم جمع
فأهدت للخريدة عقد در | به يشتاقها بصر وسمع
واوهت بالدلائل كل غيٍّ | له منها انتقاض ثم رفع
وقررت المذاهب في نقول | بها للحق ايضاح ونفع
وناظم عقدها حبر همام | له نفع الورى دأب وطبع
فلا عجب اذا ما قيل ارخ | بحاشية الخريدة زان طبع

٨٦ ٥٨ ٨٥٠ ٣٢٦

سنة ١٣١٥

﴿ اصلاح خطأ ﴾

صحيفه	سطر	خطأ	صواب
٣	٣٠	في كلامه	في ابتداء كلامه
٤	١٨	معاني	معانٍ
١٢	٨	يعني	بقى
١٣	١٦	مبينة	بينة
١٤	٦	عند	عنه
١٤	١٠	ولم ترد	ولم لم ترد
١٤	١٢	تقييد	تقيدٍ
١٤	٢٠	بجميع	بجمع
١٧	٩	ما فاضه	بافاضة
١٧	١٠	مافاضه	بافاضة
١٧	١٤	للاشار الحسية	للاشارة الحسية
١٧	١٩	يمكنه	يمكن
١٨	١٩	بانسان	يا انسان
١٩	٢٠	والقبيح	والقبح
٢٠	١٢	بطريق العقل يعلم	بطريق العقل فكيف يعلم
٢٣	٦	فلا خير فيه	فلا ضير فيه
٢٣	١٦	من بين	من بني
٢٤	٢٠	العلوى	الغلوى
٢٨	٥	صادر	صادرا

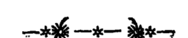
صحيفه	سطر	خطأ	صواب
٣٣	١٠	ولا بتبعيت	ولا بتبعية
٣٣	١٥	للاادرية	اللاادرية
٣٤	٢٠	واجزائه	واجزاؤه
٤٠	١٠	لاتناهي	اللاتناهي
٤٠	١٦	جاز	حاز
٤٠	١٧	الثاني	التالي
٤٠	٢٠	العلة	المعلول
٤١	٢	لله للازل	للازل
٤٤	١٦	وترتب	ورتب
٤٦	١٣	البحسيه ولاتنفائيه	البحثيه ولاانتفائه
٤٧	١٠	واواسط	وارسط
٤٩	١٦	فان في المحالات	فان من المحالات
٥٠	٩	منها	منهما
٥٤	١٩	جله	جاء
٦٣	١٥	الوجود	الموجود
٦٤	١٩	الواجب	الوجوب
٦٦	١٤	الاعتيادية	الاعتبارية
٦٦	١٩	تأثيرا	تأثير
٦٧	٦	اتحاد	انحاء
٧٤	١١	من قائل	من قال

صحيفه	سطر	خطأ	صواب
٧٤	١٠	حامز ين	حاصر ين
٧٦	١٦	تذل	تدل
٧٧	٨	تدل	يدل
٧٩	٧	مقعالة	مقالة
٨٢	١٧	البطلال	البطلان
٨٣	١٤	مع ارادة	مع ان ارادة
٨٥	٩	ونجدده	وتجددها
٨٥	١٦	بعباده	لعباده
٨٦	١٥	بخلق	يخلق
٨٧	١٨	ولا صارفة	ولا صارف
٩٠	١٨	اعتبارا وقوة	اعتبار قوة
٩٠	١٩	لان مالم يجب بالايجاد	لانه ما لم يجب بالايجاد
٩٠	١٩	ولا يوجد	لا يوجد
٩١	١٣	على	عن
٩٢	١٤	مال	حال
٩٤	٢٠	فتذكر الخ	فتذكر
٩٩	٧	ما اوره	ما اورده
٩٩	٧	مما له	من له
٩٩	١٩	ليس	ليست
١٠٤	١٧	حقيقة	حقية
١٠٥	٥	احتراز	احترازا
١٠٦	١٠	المتخالفين	المتخالفان
١٠٦	١٢	المتخالفاني	المتخالفان
١٠٦	٢٧	المتطابقان	المتضايفان
١٠٦	٢٠	الحقيقين	الحقيقيين
١٠٧	٥	بنسبته	نسبته

صحيفه	سطر	خطأ	صواب
١٠٧	٧	اعمر	اعم
١٠٧	٨	او جنبه للعقرب	او جنسه القريب
١٠٧	١٧	فان اريداللاعمي	فان اريد باللاعمي
١٠٨	٤	العموم	العمي
١٠٨	٦	هذا	هنا
١٠٨	١٠	على تماثلها	على ان تماثلها
١٠٩	١٤	وفرع غليه ان المحل	وفرع ان المحل
١١٦	٧	بالاختياري	بالاختيار
١١٨	٢٠	العقل	الفعل
٢١٩	١٧	المحازات	المحاذات
١٢١	١٧	لمراتب	مراتب
١٢٢	١٦	الاعتبار بين	الاعتبار بان
١٢٣	٧	الوجودي	الوجود
١٢٣	٨	الوجودي	الوجود
١٢٣	٨	الوجودي	الوجود
١٢٤	٤	لما	بما
١٢٧	١٥	واحد	بواحد
١٢٧	٢٠	سقة	ثقة
١٣٠	١٠	للممتنع	للمتمتنع
١٣٠	١٧	للشيء	لشيء
١٣٠	٢٠	اذ	ان
١٣٢	٥	امتناعهم	اتباعهم
١٣٢	١١	فيحمل على ما في	فيحمل ما في
١٤١	١٧	الصبائية	الصابئية
١٤٣	١٥	الهيولائيه	الهيولانية
١٤٥	٩	اخر الى	اخرا الى

صحيفه	سطر	خطأ	صواب
١٤٥	١٩	لا تصح	لا تصلح
١٤٦	٧	يرمي	يرى
١٤٦	١٣	حصل هذا	حصل مثل هذا
١٤٧	١٨	بجميع	بجمع
١٤٨	٦	التنبه	التنبية
١٥٣	١١	او انفعلا	او انفصالا
١٥٣	١٢	الجسم	بجسم
١٥٤	٦	فلا	ولا
١٥٤	٢٠	ومنكر ونكير	منكر ونكير
١٥٦	١٢	لادري	لا ادري
١٥٦	١٢و١٣	المتمي عليه فتلتم	التثمي عليه فتلتثم
١٥٨	١٢	اساءت	اساءة
١٥٨	١٤	وهو ينافي	وهو لا ينافي
٢٥٨	١٤	فالمعنى	بالمعنى
٢٥٨	٢٩	المثال بالتكفير	المثال المذكور بالتفكير
١٥٩	١٣	نعلم	فعلم
٢٥٩	١٤و١٥	اخذ والطريق	اخذوا والطريق
٢٥٩	١٦	والفكر	والنكر
٣٥٩	٢٠	محمدا	محمد
١٦٠	١٦	تعظيما	تعظيم
٢٦٣	٢٥	واسئل تعطي	وسل تعط
٢٦٤	٢٠	معني	معنا
٢٧٠	٢٣	يالاختياري	بالاختيار
١٧٣	٣	تصديق الضروري	تصديقه الضروري
١٧٣	١٤	سماعتهم	مسامعتهم

صحيفه	سطر	خطأ	صواب
١٧٥	١١	والقرض	والقرضة
١٧٨	١٧	التشبه	التشبيه
١٧٨	١٩	بقلب	بقلبه
١٨٧	١٦	وحاصل	وحصل
١٨٨	٢٠	ما سشمت	ما شمت
٢٠٦	١٤	بتربيه	بترتيبه
٢٠٨	٦	وحدوثها	حدوثها
٢١٢	٩	قاضاه	قضاة



تم طبع هذا الكتاب الجليل بمطبعة جريدة الاسلام في
ربيع الثاني سنة ١٣١٥ هجريه على
صاحبها افضل الصلاة
والسلام وازكي
التحيه

